

IGNACIO
GÓMEZ DE LIAÑO
ILUMINACIONES
FILOSÓFICAS

BIBLIOTECA
DE ENSAYO
SIRUELA

Mediante una larga serie de aforismos, Ignacio Gómez de Liaño nos ofrece su punto de vista sobre ciertos asuntos clave de la historia de la filosofía: el yo y el mundo, lo real y lo imaginario, el conocimiento y la emoción, el lenguaje y los símbolos, la poesía, la religión y las artes.

Una de las principales aportaciones de este libro consiste en proponer, como complemento del «discurso lógico», que ha sido y seguirá siendo característico del pensamiento filosófico occidental, el «decurso mnemónico», a fin de llevar a cumplimiento el proyecto original de la filosofía.

Sólo volviéndose ciencia en toda su plenitud, puede la filosofía –según Gómez de Liaño– iluminar las formas más elevadas de nuestra cultura y convertirse, ella misma, en metodología de las formaciones anímicas y espirituales. Por su carácter excepcional, estas *Iluminaciones filosóficas* proponen una refundación de la filosofía de cara al nuevo siglo, planteando la necesidad de comenzar una nueva era con nuevos planteamientos filosóficos.

Ignacio Gómez de Liaño (Madrid 1946), profesor de Estética, ha residido durante largos periodos en China, India y Japón. De este autor Siruela ha publicado *Athanasius Kircher* (1986 y 2001), *El círculo de la Sabiduría* (2 vols., 1998) y *Filósofos griegos, videntes judíos* (2000).

Serie Mayor
BIBLIOTECA
DE ENSAYO

17

Ignacio Gómez de Liaño

Iluminaciones filosóficas



Ediciones Siruela

Esta obra ha sido publicada con la ayuda de
la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte,
en el año europeo de las lenguas

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación
puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna
ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico,
de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Diseño gráfico: G. Gauger
© Ignacio Gómez de Liaño, 2001
© Ediciones Siruela, S. A., 2001
Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02
Fax: 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com

Printed and made in Spain

Índice

Prólogo	9
---------	---

Iluminaciones filosóficas

Sobre los objetos, o el mundo de los qualia	15
Sobre los objetos, o el mundo de los quanta	77
Sobre los estados, o el alma	103
Sobre las emociones y las composiciones pasionales	137
Sobre el pensamiento en las formas de imaginación y memoria	165
Sobre el pensamiento en las formas de entendimiento y razón	201
Sobre el juego simbólico	231
Sobre el lenguaje	241
Sobre lógica y poética	263
Sobre el Yo y el principio consciente	277
El salón de Delia (a modo de interludio)	321
Sobre las composiciones personales y sociales	347
Sobre el poder y el contrapoder	381
Sobre Dios y la materia	409
Metodología de las formaciones anímicas y espirituales	427

Prólogo

Las anotaciones que componen este libro giran alrededor de algunas de las cuestiones que más han interesado a la filosofía: el yo y el mundo, lo real y lo imaginario, el conocimiento y la emoción, el lenguaje y los símbolos, la poesía y las artes. En algún momento pensé construir algo así como un sistema, pero al final dejé el libro en su forma original de anotaciones. Había que evitar la retórica, en este caso la exigida por la elaboración de un sistema, y con ella todo lo que pudiera hacer creer que las cosas son más simples y unívocas de lo que son.

De todos modos, no presento las anotaciones tal y como surgieron, sino que las he distribuido en capítulos, lo que me ha obligado a desplazarlas a veces de su lugar original. Así se aprecian mejor los temas principales y se da una cierta vertebración a lo que de otro modo podría ser una masa informe de pensamiento. Pero la distribución no ha sido sistemática, ni podía serlo. En filosofía, a diferencia de lo que pasa en la ciencia, las clases de un mismo género no son interexcluyentes. Mientras que la clase de los triángulos agudos excluye a las de los rectos y los obtusos, las del género bondad—llamadas en terminología clásica lo placentero, lo útil y lo honesto—no se excluyen entre sí. Sirva este ejemplo para justificar que un mismo asunto pueda y a menudo deba incluirse en diferentes capítulos. No he eliminado las ocasionales repeticiones; las diferencias contextuales hacen que una misma afirmación cobre nuevos valores. Además, quería que el lector pudiera seguir, en la medida de lo posible, la marcha del pensamiento en el orden en que se me había presentado. Tampoco he pretendido abordar *todas* las cuestiones de que se ocupa la filosofía; me he contentado con las que me parecen más importantes.

He tratado de ser lo más claro y preciso posible. La claridad y la precisión son una obligación para el filósofo, no una cortesía. Con esto no quiero decir que la lectura sea fácil, pues las cuestiones que trato no lo son, y en ocasiones me he visto obligado a utilizar términos inusuales. Pero la razón principal de las dificultades está, me

parece, en que la filosofía que presento contradice, en su base, a la filosofía moderna. Un buen ejemplo es la cuestión del yo. Al rechazar la existencia de un yo sustancial y mostrar la falacia de tantas filosofías que elevan sus castillos de aire sobre la quimera del «yo pienso» o del «yo vivo», espero haber contribuido a sanear los establos de la manera de pensar dominante. También me aparto de esa manera de pensar en otros puntos fundamentales, como son el de qué se ha de entender por realidad, el de los conceptos de determinación e indeterminación, el de los protorreferentes, el de la naturaleza de los números, el de las dimensiones representativa y afectivo-fruitivo-motriz de los qualia, que dan lugar a dos planos de comprensión, el uno referido al mundo y el otro a la carne o alma. Me aparto todavía más de la rutina al proponer, como complemento del «discurso lógico», que ha sido y seguirá siendo característico del pensamiento filosófico, el «curso mnemónico», a fin de llevar a cumplimiento el proyecto original de la filosofía. Un proyecto al que ésta renunció en el ocaso de la Edad Antigua, pero que hoy volvemos a estar en condiciones de actualizar. En esta actualización de su proyecto original, la filosofía no debe renunciar a las aportaciones de la ciencia, sino volverse ella misma ciencia en toda su plenitud y radicalidad, y desde ese nivel abordar e iluminar las formas más elevadas de espiritualidad, hasta llegar a convertirse en metodología de las formaciones anímicas y espirituales, tema del último capítulo de este libro. Como el precio que suele pagar el que ve las cosas de otra manera es el de no ser comprendido, aunque su manera de ver sea más correcta que la dominante, he procurado afinar los análisis y darles toda la claridad y precisión que he podido. Si a veces pueden parecer demasiado microscópicos, téngase en cuenta que la búsqueda de la verdad exige una marcha cautelosa, pero no por eso menos audaz.

El libro es así lo que fue desde el principio: una sucesión de coloquios conmigo mismo en los que trato de aclarar asuntos que han parecido de radical importancia a cuantos han intentado comprender el enigmático escenario al que el hombre se ve lanzado sin otras herramientas que su capacidad, no menos enigmática, de sentir y entender. He evitado caer en la tentación de aparentar ir más lejos de donde realmente podía ir. Espero que otros vayan más lejos y, sobre todo, vean más claro.

No creo haber dicho la última palabra sobre nada, ni que sea razonable alimentar semejante pretensión. Si se piensa cuánto es lo que ignoramos acerca de nosotros mismos, es decir, acerca de eso

que consideramos lo más próximo y abierto para cada cual, se entenderá que el logro de un conocimiento seguro deba presentarse más como una meta que como una presa a la que ya se ha dado caza.

He llamado a este libro *Iluminaciones filosóficas* porque lo que busco es iluminar aquello que todos sabemos, sin ser tal vez conscientes de que lo sabemos.

Ignacio Gómez de Liaño
Madrid, enero de 2001

Iluminaciones filosóficas

Sobre los objetos, o el mundo de los qualia

1. El punto de partida debe ser algo sobre lo que no se puede dudar. Doy a la frase anterior el sentido que se le suele dar, pues cómo empezar poniendo en duda que esa frase tenga sentido o que tenga un sentido radicalmente diferente del que se le suele dar. «Punto de partida» equivale, aquí, a «fundamento», y «lo que no se puede dudar» equivale a lo que me resulta «evidente». Decir que «el punto de partida debe ser algo sobre lo que no se puede dudar» equivale a afirmar que, para empezar a hacer filosofía, hay que empezar por algo evidente. Sólo a partir de un fundamento seguro se puede hacer filosofía. Pero no basta con eso; la evidencia me la debo exigir a cada paso.

2. ¿Dónde encontrar *eso* de lo que no cabe dudar? Pues a menudo me he engañado al juzgar que una cosa era de una cierta manera, o iba a reaccionar de tal forma, o estaba conectada con tal otra. Una vez pensé que Juan iba a reaccionar de forma airada en una circunstancia determinada, pero cuando se dio esa circunstancia, Juan no reaccionó de la forma que había previsto. Me puse entonces a buscar la causa de mi error, y descubrí que me había equivocado en los tres elementos principales que estaban en juego: el carácter de Juan (yo pensaba que era más irascible de lo que realmente era); su forma de reaccionar (en realidad, fue más airada de lo que yo supuse); y la circunstancia (creía que era de las que pueden provocar la ira de Juan, cuando en realidad no era de esa clase).

3. Al examinar mi error —ése y otros muchos—, vi que se había producido porque no había *identificado* correctamente los *elementos* que formaban el *complejo*, ni había *relacionado* esos elementos de forma correcta. El enunciado «N reacciona de la forma R en la circunstancia C» es falso si no defino correctamente N, R y C, o si, definiéndolos correctamente, los pongo en una relación equivocada.

4. Advierto dos fuentes de posibles errores: identificar mal los elementos que están en juego, y ponerlos en una relación equivocada. Donde debía haber identificado a N como N2, a R como R5 y a C como C3, los identifiqué, erróneamente, como N1, R3 y C1. Si

me puedo equivocar en un asunto sencillo, es mucho más fácil que me equivoque en uno complicado. Cuanto más complejo es un problema, más se abre el margen de posibles errores.

5. Si quiero saber lo que me he gastado en el mercado, debo sumar las cantidades que he abonado por cada una de las compras. La fuente de error puede estar en que no he apuntado alguna de las compras, he asignado un valor equivocado a alguna de las mismas o a todas, o he efectuado incorrectamente la operación de sumar. Sólo si se cumplen esas tres condiciones puedo saber lo que me he gastado.

6. ¿Pero y si mis sentidos me engañan? ¿Y si me engaña la imaginación? ¿Pero pueden engañarme los sentidos, la imaginación? Creo estar bañándome en el mar, siento muchas de las impresiones que acompañan a esa actividad (la sensación táctil de estar mojado, la cinestésica de flotar en el agua, la visual de ver la playa y el horizonte marino, la acústica del ruido de las olas y del chapoteo que hacen mis brazos, etc.), pero luego resulta que sólo lo he soñado. O creo haber visto hace unos días a Pedro en tal sitio, pero luego averiguo que Pedro no estaba en ese lugar, y debo admitir que sólo lo he imaginado. ¿Debo entonces decir que los sentidos o la imaginación me han engañado?

7. Veo la superficie del mar, la línea del horizonte que separa el azul del mar del azul del cielo, veo la playa con sus bañistas, toallas, sombrillas, me siento nadando, siento el cuerpo mojado, etc. Es indudable que es eso lo que siento, pues es lo que siento, y lo que se siente se impone por sí mismo. ¿Dónde ha estado entonces el error? En afirmar que esas impresiones indudables se producían en el estado que llamo vigilia, es decir, en afirmar que pertenecían a las experiencias de la vida diaria. De ahí que lo correcto sería decir: he soñado que me bañaba, pero *en realidad* no me bañaba.

8. Si por *en realidad* entiendo lo que se hace en la vida diaria, en estado de vigilia, en contacto con el mundo, es evidente que *no me he bañado*, pues en mis sensaciones de baño faltaba *esa conexión*. Pero si por *en realidad* entiendo sólo ciertas sensaciones características (la sensación táctil de estar mojado, la cinestésica de flotar en el agua, la visual de ver la playa y el horizonte marino, la auditiva del ruido de las olas y el chapoteo, etc.), entonces no me engaño si digo que me he dado un baño en el mar, pues es eso lo que he sentido.

9. Cabe imaginar una sociedad donde, en todos los casos en los que se experimentan esas sensaciones, se diga «me estoy bañando»,

de modo que para determinar si uno se baña en sueños o en estado de vigilia, deba declararlo expresamente.

10. ¿Y si todo fuese un sueño? Entonces llamaría «sueño» a lo que ahora llamo estado de vigilia y utilizaría otro vocablo para designar lo que ahora llamo sueño (tal vez «re-sueño»). El cambio terminológico no afectaría en nada a los hechos ni al sistema de conexiones.

11. Hay una media docena de señales fisiológicas que sirven para diferenciar los estados de sueño y los de vigilia: la cadencia respiratoria, el ritmo cardíaco, la temperatura del cuerpo, la tensión muscular, los movimientos de los ojos, la actividad eléctrica cerebral... ¿Pero cómo estar seguro de que esas señales que me permiten distinguir los estados de sueño y de vigilia no las estoy soñando? Aun cuando fuesen parte de un sueño, esas diferencias demostrarían que hay, desde un punto de vista fisiológico, *dos clases* de sueño; uno ocurre cuando se está despierto y el otro cuando se está dormido.

12. Pero uno puede perder la capacidad de percepción sensorial para los estímulos del entorno y, sin embargo, estar despierto. Y uno puede estar alerta a todo lo que ocurre en su entorno y, sin embargo, estar dormido. Si se da el primer caso, ¿diré que se está *completamente despierto*? Si se da el segundo, ¿diré que se está *completamente dormido*? El estar despierto y el estar dormido no son dos estados *absolutos*, como tampoco lo son el estar atento o el no estar atento: se puede estar atento a una cosa y no estarlo a otra. Digo que se está dormido cuando predominan los rasgos que caracterizan ese estado; y digo que se está despierto cuando predominan los rasgos que caracterizan ese otro estado.

13. «¿Puedo saber con absoluta certeza que esto no lo estoy soñando?» «¿Qué quiere decir eso de *absoluta certeza*?» «La que tengo cuando digo $2 + 2 = 4$.» «Si estás absolutamente seguro de ver e interpretar bien los trazos “2, +, 4”, que te permiten afirmar “ $2 + 2 = 4$ ”, entonces también puedes estarlo de que ahora no estás soñando.»

14. «¿Pero no hay diferencia entre el estado de sueño y el estado de vigilia?» «Sí, excepto si dices que *todo* lo del estado de vigilia pertenece al estado de sueño.»

15. Unas veces a santa Teresa sus experiencias místicas se le antojaban un sueño, otras era la vida cotidiana lo que se le antojaba un sueño. Por sueño se puede entender una experiencia fuera de lo normal, y también una experiencia en la que uno participa sin estar realmente en ella.

16. Don Quijote cuenta así lo que ha visto en la cueva de Montesinos: «Despabilé los ojos, limpiémelos, y vi que no dormía, sino que realmente estaba despierto; con todo esto, me tenté la cabeza y los pechos, por certificarme si era yo mismo el que allí estaba, o alguna fantasma vana y contrahecha; *pero el tacto, el sentimiento, los discursos concertados que entre mí hacía, me certificaron que yo era allí entonces el que soy aquí ahora*»¹. Don Quijote no duda de *lo que ve* en la cueva, pues es claro que lo ve; a este respecto es indiferente que eso que ve presente rasgos típicos de las cosas que se sueñan. De lo que duda es de ser *él mismo* el que está viendo el espectáculo que le ofrece el interior de la cueva. Por un momento piensa que no es él mismo el que presencia todas esas cosas, sino un fantasma hecho a su semejanza. Entonces apela a los sentidos, sobre todo al tacto, a la conexión de las razones que tiene consigo mismo, y así *certifica la realidad de sí mismo*. Es *él mismo* el que ve lo que le parece estar viendo.

17. El problema de Don Quijote no reside en *lo que ve*, siente, recuerda, razona, pues esto le es patente. Su problema es otro: de una parte, entre lo que se le presenta y lo que se le representa, entre lo que siente y lo que imagina, las fronteras son borrosas; de otra, y como consecuencia de lo anterior, Don Quijote es consciente de que su Yo se transforma fácilmente en Yoes fantásticos.

18. Don Quijote no duda ni puede dudar de que siente lo que siente, de que imagina lo que imagina, pues eso le es evidente. De lo que duda es de que sea *él mismo*, su Yo habitual, el que siente lo que siente, el que imagina lo que imagina.

19. El punto interesante está en que lo que lleva a Don Quijote a preguntarse por *sí mismo es lo que siente*, o sea los objetos y conexiones de objetos que se le presentan. Como, en su caso, realidad e imaginación —lo presentacional y lo representacional— se entrevieran de forma inextricable, piensa que todo cuanto a él le acaece va por vía de encantamiento, y su conducta refleja ese entreveramiento. No obstante, Cervantes da a entender que lo contemplado por Don Quijote en la cueva es sólo un sueño y que éste lo sospecha.

20. Podría decirse: Don Quijote o la frontera borrosa entre los qualia presentativos y los qualia representativos, entre lo real y lo fantástico; o la imposibilidad de diferenciar claramente lo que llamamos realidad y lo que llamamos ensueño o imaginación. El problema del Yo no está en el Yo, sino en los qualia y complexiones de qualia que *objetivan* el Yo.

¹ *Don Quijote de la Mancha*, II, 23; el subrayado es mío.

21. ¿Qué es lo que me lleva a decir «he soñado», cuando unos momentos antes los sueños se me ofrecían como la realidad se me ofrece en el estado de vigilia? Una interferencia de la memoria, o sea una ruptura en las series cualitativas: «La gran modificación que el despertar nos trae –dice Marcel Proust– no es tanto el introducirnos en la vida clara de la consciencia como el hacernos perder el recuerdo de la luz un poco más tamizada en que reposaba nuestra inteligencia como en el fondo opalino de las aguas. Los pensamientos semivelados sobre los que bogábamos hace todavía un instante arrastraban consigo en nosotros un movimiento perfectamente suficiente para que hayamos podido designarlos con el nombre de vigilia. Pero el despertar se encuentra entonces con una interferencia de memoria. Poco después lo calificamos de sueño porque ya no lo recordamos. Y cuando luce la brillante estrella que, en el instante del despertar, ilumina detrás del durmiente su sueño íntegro, le hace creer por espacio de unos segundos que aquello no era un sueño, sino la vigilia; estrella fugaz, a decir verdad, que con su luz se lleva la existencia engañosa, pero también los aspectos del sueño, y solamente permite al que se despierta decirse: “He dormido”»².

22. ¿En qué consiste el *despertar*? No sólo en darse cuenta de las cosas, pues eso ocurre también en los sueños. ¿Será entonces en darse cuenta de que las cosas son algo de suyo? No, porque también las cosas pueden presentarse de esa forma en sueños. El despertar se consiste en la interrupción o ruptura de una serie de qualia, o sea en una alteración de los nexos intercualitativos. En la vigilia se descubren formas de conexión que no se daban en el sueño y, sobre todo, se produce una ruptura en el entramado de las series.

23. ¿Podría decirse que los animales viven de forma parecida a como los hombres vivimos en los sueños, pero el hombre se despierta y el animal no? Puede decirse, porque el hombre ha trazado una frontera entre el estado de sueño y el de vigilia que no se da en los animales. El hombre puede decir: «Esto lo he vivido; esto sólo lo he soñado»; el animal, no. No obstante, también los animales cuentan con el mundo objetivo para sobrevivir, pero lo hacen de forma que predomina, como en los sueños humanos, la emoción.

24. Una determinada coordinación de qualia se llama «estado de vigilia». Una alteración de esos qualia o de su coordinación podría

² *En busca del tiempo perdido*, 7 vols., trads. de P. Salinas, J. M.³ Quiroga Pla y Consuelo Berges; vol. 3: «El mundo de Guermantes», Madrid 1977, págs. 382-383.

llamarse «estado de amodorramiento», «estado de sueño», etc. Un estado se parece a un hábito en que tanto el estado como el hábito son coordinaciones relativamente estables de qualia.

25. ¿Y si todo lo que decimos que existe realmente fuese sólo *mi pensamiento*? Las cosas serían igual, sólo que tendrías dos registros de pensamiento: A sería lo que ahora sueles llamar pensamiento, y B lo que sueles llamar realidad física.

26. Lo que yo digo es que todo es como lo que ahora llamamos pensamiento, es decir que las cosas reales no están hechas de materia sino de pensamiento. Tampoco eso cambia las cosas. Sólo que a lo que ahora sueles llamar materia lo llamas pensamiento B y a lo que ahora sueles llamar pensamiento lo llamas pensamiento A.

27. Pero lo que yo digo es que *para mí todo es una fantasmagoría*, una alucinación. Bien, sigue habiendo dos formas de darse esa fantasmagoría, esa alucinación.

28. Qué sea en sí la realidad no puedo saberlo. Tampoco qué sea en sí el sentir, el entender, el gozar, el sufrir. Son cosas que *me son dadas, absolutamente dadas*. Me son dadas con el mundo, con la carne. Qué sean en sí sólo lo puede saber quien las ha dado (decir «quien» es una manera de hablar). Pero, una vez *recibidas*, es mucho lo que de ellas puedo saber. Por eso me maravillo ante ellas y ante las relaciones que entre ellas encuentro.

29. Pero la cuestión no es ésta, sino si la sensación puede engañarme, ya la tenga en sueños o en estado de vigilia, ya sea el fruto de una alucinación o el de cualquier otra causa. La cuestión es: La *sensación* de que me estoy bañando en el mar ¿*es lo engañoso*? No. La *sensación* es lo que es. Ahora tengo la sensación de estar viendo un papel amarillo, ¿me engaño porque los que me rodean me aseguran que ellos lo ven blanco? No, pues *en realidad* lo que siento es *ver-amarillo*. Supongamos que un médico dictamina que veo amarillo porque padezco de ictericia: aun así *sigo viendo-amarillo*. No puedo decir que la sensación me engaña, pues la sensación es lo que es, me impone su *quale sensum*, su contenido sensible particular. La sensación que experimento no puede ser falsa, pues es lo que experimento. Ocurre que su contenido es diferente del que experimentan los que me rodean, a pesar de que ellos y yo estamos de acuerdo en que ese objeto que miramos es una hoja de papel. Puede ocurrir que yo vea amarillo porque padezco de ictericia, o porque me afecta una fuente de luz que a los demás no les afecta, o porque entre mis ojos y el papel se interpone un filtro; no por eso el contenido sensible (el *quale sensum*) de mi sensación deja de ser lo que es.

Aun en el caso de sufrir una alucinación o una activación anormal de los centros nerviosos correspondientes a las sensaciones visuales, mi experiencia sigue siendo la de ver-amarillo, y digo «veo amarillo», porque es eso lo que siento. ¿Es que entonces los otros se engañan? No. Si ven anaranjado, ése es el contenido de su sensación: ver-anaranjado.

30. El objeto que yo veo amarillo, también puede ser visto anaranjado. No hay contradicción entre ver-amarillo o ver-anaranjado un mismo objeto. Lo que en esos casos procede es indagar qué hace que unos vean amarillo y otros anaranjado algo en lo que estamos de acuerdo que es un mismo objeto.

31. También puede ocurrir que ese objeto que ahora veo amarillo, mañana lo vea anaranjado. Las dos sensaciones son lo que son, y lo demuestran *imponiéndome* su contenido, ya amarillo ya anaranjado. Entonces debo decir: en un caso –ayer– veía O amarillo; en otro caso –hoy– veo O anaranjado. Qué hace que se produzcan esos dos resultados es una cuestión que ahora no me interesa. Sólo quiero destacar que todo sentir impone un contenido cualitativo, un *sensum*.

32. Tampoco hay contradicción entre la sensación que experimento cuando veo amarillo un objeto y, luego, al examinarlo a través del microscopio, lo veo de otro color o de otra forma. No me he engañado en el primer caso. Simplemente, lo he visto *sin* el microscopio. Me engañaría si pretendiese asignar a la segunda experiencia el valor cromático de la primera, o a la inversa.

33. Los sentidos abren una realidad cualificada que sin ellos sería inaccesible. ¿Qué es entonces lo que engaña cuando se siente algo? No el propio sentir, sino el atribuir un valor absoluto a ese sentir particular. El sentir algo como *rojo* no debe inducirnos a afirmar: «Esto es rojo». Lo que se debe decir es: «Esto es *en este momento, bajo las presentes condiciones*, rojo».

34. Si los sentidos no me engañan, ni la imaginación tampoco, ¿qué es entonces lo que engaña? Lo que engaña es la mala interpretación que a menudo hago de las cosas sensa e imaginata. «Interpretación mala» es lo mismo que decir «conexiones inadecuadas».

35. Si crees estar engañado respecto a que ese papel sea amarillo, ¿por qué no crees engañarte respecto a que sea un *papel*? ¿Por qué no crees engañarte respecto a que seas tú mismo el que está viendo ese papel?

36. Dudar *de x* presupone la creencia en que *dudo de x*. O sea, no dudo que dudo.

37. Una duda sin término se autoanula. Cuando se duda de todo, ¿no debe ponerse en duda la propia duda? Es una duda que no admite formulación; formularla significa ponerla en duda. «Dudo de todo.» «Luego es *cierto* que dudas. Y si es cierto que dudas, ya no dudas de todo, sino que tienes una certeza, la certeza de que dudas.»

38. «Dudo que a Lucio le guste el salón.» «Dame las razones que tienes para esa duda. Si no me las das, tendré una buena razón para dudar de lo que dices.»

39. Una duda que no se funda en alguna razón es sólo una apariencia de duda. La duda descansa en lo que está fuera de duda.

40. «¿He de dudar *siempre* de si he percibido bien tal color o tal sonido?» «No, sino sólo cuando hay alguna razón para dudar. ¿Has visto *bien*?» «Sí, he visto algo amarillo.» «¿Has oído *bien*?» «Sí, he oído “amarillo”.» «Entonces ¿qué razón tienes para dudar?»

41. Dudo que Lucio pueda dar un salto de cuatro metros, pueda escribir un soneto, pueda resolver este problema. Dudo *porque* tengo razones para dudar. Nunca ha dado un salto de cuatro metros, nunca ha estudiado prosodia ni métrica, nunca se le ha planteado ese problema, etc.

42. Una fuente de posibles errores está en creer que una determinada sensación (por ejemplo, la de ver-amarillo) es suficiente para definir que la cosa que me hace sentir tal sensación *es* amarilla y sólo amarilla. Ciertamente es y sólo es amarilla *para mí*, pero de ahí no debo inferir que lo es también para todo el mundo. La fuente del error está en que *conecto* con *todos* lo que sólo debiera conectar *conmigo*. En vez de *para mí* debería decir algo así como «en este momento», «en este instante».

43. Me equivoco si digo que algo *es* amarillo, pero no si digo «veo algo amarillo», si es eso lo que siento.

44. ¿Cuándo debo poner en duda que dos personas sienten lo mismo a la vista de una mancha verde? Sólo cuando el comportamiento de ambas en relación con la mancha verde es incongruente. Si uno dice: «acércame el quitamanchas, pues esta mancha verde hace muy feo», y el otro: «no sirve de nada el quitamanchas, pues no noto nada raro en la tela», etc., entonces puedo empezar a sospechar que no sienten lo mismo.

45. La duda de si veo-rojo lo rojo, de si oigo-agudo lo agudo, sin dar razones de por qué dudo, debería abarcar también la de si escribo lo que escribo, digo lo que digo, pienso lo que pienso, dudo de lo que dudo.

46. La duda presupone la certeza; la certeza, al menos, de que se duda.

47. Negar una cosa evidente, por ejemplo que tengo dos manos en este momento en el que las estoy mirando y utilizando, sólo es admisible si puedo presentar la creencia sustitutoria en otra cosa que admite las mismas conexiones que atribuyo a las dos manos. Por ejemplo: no tengo manos, pero el cerebro desarrolla fuerzas aprehensivas como las de las manos, etc. Entonces habría que explicar cómo se pueden *dañar* las manos, operarlas quirúrgicamente, etc., en el *nuevo sistema* «sin manos».

48. *Ver-rojo* no es lo mismo que *saber* que algo es rojo. El saber supone conexiones complementarias y congruentes con el *ver-rojo*, de forma que éste –el *sensum*– pasa a formar parte de un sistema.

49. «Sé algo» es, a diferencia de «siento algo», una declaración que obtiene su significación por su conexión con el resto de lo que sé.

50. La Tierra vuela por el espacio a 30.000 kilómetros por hora. Sin embargo, yo no percibo ese movimiento. La Tierra se me ofrece como una vasta plataforma inmóvil. ¿No debo decir que permanece inmóvil, ya que es eso lo que siento? Si digo que se mueve es porque la ciencia me ha enseñado a contemplarla desde otro punto de vista, poniéndola en un campo de relaciones que no es el de mi vida diaria. Como en el campo de mi vida diaria la Tierra permanece inmóvil, no es contradictorio afirmar de ella que se mueve y que no se mueve, pues en realidad me estoy refiriendo a dos cosas diferentes.

51. La razón de que Descartes empezase su método con el *je pense* está en que se había sentido sacudido por la duda. Su formulación habría podido ser: «Dudo, luego existo», o sea *no dudo* de que dudo, luego existo, porque dudar es pensar y pensar existir.

52. Cuando te duelen las muelas, ¿dudas de que te duele algo? O sientes el dolor o no lo sientes; no hay término medio. Si ves-blanco, ves-blanco; no te puedes engañar respecto a eso. El contenido sensible inmediato –quale *sensum*– está más allá de la oposición verdadero/falso. Ésta se basa en aquél.

53. Pero cómo estar seguro de que siempre que digo «rojo» me estoy refiriendo a *este* color rojo. Para tener una seguridad absoluta no basta con *reconocerlo* como rojo, con recordarlo como rojo, pero toda seguridad cognoscitiva, toda certeza, implica que lo pueda reconocer como rojo.

54. Si no se *reconoce*, ¿qué posibilidad hay de llegar a saber algo?

El término «reconocer» puede emplearse en relación con cosas que veo por primera vez. Lo que quiere decir que ya en la percepción hay un elemento racional, un concepto, una generalidad, y, recíprocamente, que en el concepto más abstracto hay elementos intuitivos, perceptivos.

55. Así como en lo general está incluido lo particular (en el concepto la intuición o aprehensión), así también en lo particular está contenido lo general (en la intuición el concepto, en el *quale-quantum* la cualidad y la cantidad).

56. ¿Es verdad que el objeto sólo es *reconocido* cuando se aprende a nombrarlo, que el nombre es la esencia del objeto y que reside en él con el mismo título que el color y la forma? ¿La denominación de los objetos es el mismísimo reconocimiento? El acto de la denominación no es ni puede ser lo mismo que el reconocimiento. De admitir esa hipótesis, nos veríamos sumidos en una *regresión al infinito*, ya que la palabra que sirve de nombre de una cosa es, ella misma, una cosa a la que se debe reconocer como tal para poder usarla. Si el reconocimiento fuera la imposición del nombre, entonces para reconocer el nombre habría que imponerle un nombre, y así hasta el infinito. El nombre no es el reconocimiento, sino la prueba de que se ha reconocido el objeto.

57. «Lo que en filosofía se llama *universal* (la rojez, por ejemplo) no existe físicamente; en cambio, sí existen individuos rojos. Los universales consisten en los *nombres*.» «Sí, el universal es el nombre que damos a una clase de cosas. Pero hay clases de cosas porque reconocemos en ellas semejanzas y, por ello, que están de alguna manera relacionadas entre sí.»

58. El nominalismo quebrantó un paradigma para instaurar otro en el que el juego de relaciones entre las cosas (individuos singulares situados en el espacio-tiempo) pudiera cobrar una nueva y fundamental importancia. Pero el nominalismo pasó por alto la realidad de los tipos conforme a los cuales tienen su peculiar forma de existencia los individuos singulares.

59. Así se ha ido del *hombre universal* al *hombre singular*, el cual no deja de ser una abstracción semejante a la del hombre universal. Si la tesis nominalista fuera rigurosa, *lo único real* sería *cada-instante-de-hombre-singular*. Lo que se suele entender tanto por *hombre universal* como por *hombre singular* es una abstracción, una generalidad.

60. Asombrarse y dudar: el dudar es la forma *cautelosa* del asombrarse; el asombrarse, la forma *atrevida* del dudar. Confianza-desconfianza en la capacidad de conocer.

61. Asombrarse de x y dudar de x revelan interés por llegar a conocer ese x del que uno se asombra, o del que uno duda. El x es lo que subsiste. De lo que se trata es de identificar ese x , o sea de *casarlo* con todos los otros x .

62. Ese amarillo que ves es, *en realidad*, una onda electromagnética... ¿Dejo por eso de ver-amarillo? Esas dos formulaciones no son contradictorias. Ahí, «en realidad» significa «según los aparatos de medición de que se sirven los científicos». Para determinar que lo que llamo amarillo es tal clase de onda electromagnética, es menester que, previamente, me fíe de los *sensa*, que los reconozca. De no ser así, ¿cómo podría estar seguro de que veo las marcas que traza el espectrógrafo, de que reconozco esas marcas? ¿Cómo podría estar seguro de que lo que tengo delante es un espectrógrafo? Si no me fío de los *sensa*, si no puedo reconocerlos, la formulación «ese color amarillo es una onda electromagnética de tal frecuencia» no tiene sentido.

63. «Pero es que en un caso se trata de *tu* verdad, y en el otro de la verdad de *todos* los científicos.» «Aun así, los científicos dan por buenos los *sensa* cuando miran el espectrógrafo. De no ser así, su afirmación no tendría sentido.»

64. No es que la ciencia enseñe que las cosas no son realmente como las ofrecen los *sensa*, pues ¿qué cosa puede enseñar la ciencia que no armonice con los *sensa*? El asunto es otro. Las cosas, según las enseña la ciencia, son las mismas que las que ofrecen los *sensa*, sólo que las presenta filtradas por los instrumentos físico-técnicos utilizados para modificar (afinar) las formas de percepción e interpretadas conforme a los instrumentos conceptuales utilizados para sistematizar y explicar de forma satisfactoria los resultados de las observaciones y experimentos. Éstos no pueden darse sino como *sensa*, y sólo son válidos si se acepta que los *sensa* no nos engañan.

65. «Olvidas que puedes ver porque el órgano de la visión es sensible a un determinado tramo del espectro electromagnético, concretamente a las radiaciones cuya longitud de onda va de las 390 milimicras a las 800.» «Eso no hace al caso. Cuando siento tal color, siento tal color; no ondas electromagnéticas. Éstas son un concepto, una interpretación científica, y yo no estoy refiriéndome ahora a conceptos científicos, sino a impresiones, a los contenidos sensibles de esas impresiones, a *qualia* visivos. Si no me son dados esos *qualia*, me faltarían elementos básicos, sin los cuales no podría ni empezar a elaborar la más simple teoría científica.

66. En sí mismo el color no me dice nada sobre la longitud de

onda. Un color, como el amarillo, puede ser de hecho una superposición de diferentes longitudes de onda, o sea no tener una causa física «monocromática». La sensación de azul puede ser el resultado de un estímulo de ondas largas, y la del rojo, consecuencia de un estímulo de ondas cortas, en lugar de lo contrario, que es lo que en realidad ocurre.

67. «Ni la descripción del físico ni la del fisiólogo contienen el menor rastro de sensación sonora. Cualquier descripción de este tipo puede resumirse así: los impulsos nerviosos son conducidos a cierta región del cerebro donde se registran como una sucesión de sonidos» (Schrödinger). Dígase lo mismo para las demás clases de sensa.

68. «El modo en que las cosas se nos aparecen nunca es exactamente una consecuencia de su propia naturaleza», dice un neurobiólogo. ¿Es eso cierto? El citado neurobiólogo cae en la falacia de suponer que las cosas pueden ser conocidas —de que él incluso las conoce— *en su propia naturaleza*, como *cosas-en-sí*, sin la mediación de un canal o instrumento de aprehensión. Pero eso es imposible. Sería como pretender que se puede pensar en una cosa sin pensar en ella.

69. Si afirmo que «el color rojo es *en realidad, en su propia naturaleza*, una radiación electromagnética de 610 a 700 milimicras de longitud de onda», no estoy definiendo la naturaleza del color rojo, sino los caracteres que éste presenta cuando es analizado con la ayuda del espectrógrafo, según la teoría de las radiaciones electromagnéticas. Pero eso es una cosa y otra el quale-rojo que siento. Al oír o al pensar «onda electromagnética de 610-700 milimicras de longitud de onda» *no siento* el color rojo, el cual, sin embargo, siento cuando veo algo-rojo. Esta sensación, este quale sensum, al igual que todos los sensa, es *fantasía original*, un modo radical de hacerse presentes las cosas.

70. Pretender que «onda electromagnética, etc.», define la naturaleza del quale visivo es como pensar que es posible sentir algo sin sentirlo, o sea al margen del quale sensum. Toda definición científica se funda en la aceptación de que puedo sentir y entender.

71. Los llamados «dolores fantasmas» (procedentes, aparentemente, de un miembro amputado) o las sensaciones generadas por la activación electroquímica de ciertas neuronas sin la presencia del *objeto físico*, demuestran que existen qualia (álgicos, visivos, etc.) al margen de los objetos físicos que suelen suscitarlos. Entonces, ¿el color, o el dolor, *son* la activación electroquímica de ciertas neuronas? No, pero sólo se producen *junto a* esa activación.

72. Para que se dé el *sentir-algo* (qualia visivos, auditivos, olfativos, gustativos, táctiles, cinestésicos, térmicos, álgicos, hedónicos, etc.) tienen que darse numerosas condiciones, físicas, ambientales, neurobiológicas, etc. El *mecanismo* es muy complejo, pero el sentir-algo es de una simplicidad absoluta: o sientes o no sientes, no hay término medio. El sentir se produce en un instante. Un instante separa la trayectoria hacia arriba y la trayectoria hacia abajo de la pelota lanzada al aire. El *absoluto* del sentir admite, sin embargo, diferentes modulaciones: sentir con más o menos intensidad, sentir un quale u otro quale o tal coordinación de qualia, etc. Esas modulaciones no son *del sentir en cuanto tal*, sino *de lo que se siente*, del concreto contenido del sentir.

73. Que el sentir, el imaginar, el recordar, el entender sólo pueden producirse si se dan ciertas condiciones neurobiológicas es indudable. Pero también lo es que esas condiciones sólo se me hacen presentes en la *forma de objetos* de sentir, de imaginar, de recordar, de entender, o sea como complexiones de sensa. Puedo, pues, decir que ciertas complexiones de sensa (que llamo «objetos-órganos neurobiológicos») tienen la propiedad de hacer sentir, imaginar, recordar, entender.

74. Las abejas pueden ver la luz ultravioleta, quale sensible que al hombre le falta, como también le faltan otros que tienen ciertos animales (murciélagos, delfines, etc.). En el funcionamiento del sentido humano del calor y el frío se da la particularidad de que los extremos se tocan: si toco inadvertidamente un objeto muy frío, puedo tener la sensación instantánea de que me quemó los dedos.

75. No pensamos que sea imposible la visión de *otros* colores, de más colores, así como hay individuos (los daltónicos) a los que les falta la visión de algunos de los fundamentales. En cambio, pensamos que es imposible que haya más clases de figuras geométricas que las conocidas. Nadie piensa que entre el triángulo y el cuadrilátero *quepa* otra forma de figura cerrada plana, ni que además de los agudos, los rectos y los obtusos haya otras clases de ángulo. Esto que es tan claro respecto de las figuras no lo es respecto de los colores. El principio de exactitud se da de forma más precisa en las figuras que en los colores y otras clases de sensa: táctiles, olfativos, gustativos, etc. Si podemos afirmar que hay paradigmas o modelos de figuras geométricas, ¿no debemos también afirmar que los hay de los colores? ¿No son dos planos de idealidad paradigmática que se interpenetran?

76. El ojo sólo reacciona, suscitando así sensaciones visuales, a

una determinada banda del espectro, lo que quiere decir que es *ciego* a otros muchos colores que serían teóricamente posibles.

77. Nuestro órgano de Corti no es sensible a los ultrasonidos, ni nuestra retina a los ultravioletas. El perro, el delfín y el murciélago son sensibles a los ultrasonidos, inaudibles para nuestro oído; el perro es sensible a olores (es decir, a concentraciones de moléculas en el aire que lo rodea) ante los que nuestras terminaciones olfativas son totalmente insensibles.

78. ¿Es que hay una razón *intrínseca* para que los colores sean *los que son y como son*? ¿Es posible conocer esa razón intrínseca, si la hay? No, pues no es posible conocer la peculiar *forma visiva* que podrían tener otros colores *teóricamente posibles*, ni cuántos podrían llegar a ser.

79. ¿No se nos antojan arbitrarios los colores fundamentales, los del espectro, por ejemplo? ¿Pero arbitrarios *respecto a qué*? Respecto a las figuras geométricas... ¿Pero no es arbitrario buscar relaciones lógicas entre la serie de los colores y la de las figuras? De todos modos, en la de las figuras es fácil descubrir el principio de orden conforme al cual están construidas; en la de los colores, no.

80. No es posible dar una razón que justifique las *formas-de-color* (protorreferentes últimos de la visión) tal como se me ofrecen en el mundo. ¿Qué razón hay para que sean *estas* que realmente hay en vez de *otras* que podría haber? ¿No he de afirmar que la existencia de las *formas-de-color realmente existentes* son el efecto de una decisión arbitraria del «autor» de los colores, o de sus «esencias fenoménicas»?

81. ¿Es que hay una razón última en virtud de la cual los qualia de color sólo se *deban* hacer presentes cuando se dan tales o cuales condiciones en los tejidos neuronales, las ondas eléctricas, etc.? ¿Es posible conocerla, si la hay?

82. El plano del sentir-entender y el de las disposiciones de cosas que hacen posible *mi* sentir-entender son dos realidades distintas. Estas últimas sólo se dan como sentidas-entendidas.

83. «Ahora veo (*v*) una línea amarilla ondulante de tal forma, ahora es más ancha y rojiza, ahora pierde claridad y en su lugar aparecen puntos marrones...» «Sí, pero esas complexiones de *sensa* están causadas por tales y cuales modificaciones neuronales (*m*).» «No obstante, debes admitir que esas modificaciones las aprehendo porque veo rojo, amarillo, líneas más o menos anchas, puntos..., y que nada demuestra desde un punto de vista lógico la necesidad de esa correlación, o sea la de que tales *m* causen necesariamente tales *v*.»

84. La ciencia enseña cómo funcionan la vista, el oído, el olfato y los demás sentidos, qué ocurre en el sistema nervioso cuando gozo y me entristezco, cuando esas sensaciones se fijan en la corteza cerebral para configurar hábitos, cómo se producen y desarrollan la imaginación, la memoria, el razonamiento, el entendimiento, la voluntad... La ciencia puede enseñarme todo eso, pero no *la razón* por la que *son como son* esas correlaciones psicofisiológicas.

85. ¿Qué razón hay para que el *sensum visivo* rojo se caracterice por una onda de tantas frecuencias, que el *sensum auditivo* re sostenido de un violín o el olfativo de un jazmín se caractericen por tales y cuales fenómenos físicos, químicos, neurobiológicos? Que hay correlaciones es indudable. Que la ciencia puede llegar a determinarlas con precisión, también. Pero *por qué son como son* es una cuestión para la que la ciencia no tiene una respuesta, ni el método que podría conducir a ella. Está tan extraviada como si quisiera saber por qué existen los sentidos que existen y no otros que podrían existir, pero que no existen, o por qué son como son y no pueden ser de otra manera las figuras geométricas.

86. Lo que la ciencia nunca podrá averiguar es *por qué* las diferentes modalidades del sentir y del entender se producen en la forma en que se producen. En esa forma de producirse no hay ninguna necesidad lógica. Desde el punto de vista lógico esos dos términos están unidos por un nexo arbitrario.

87. ¿Cómo es posible que lo pensado pueda llegar a ser pensante? La cuestión está mal planteada. Lo pensado no puede ser pensante. Pero es cierto que lo pensante sólo se da cuando lo pensado está configurado de una manera determinada (la *bioquímica* del sentir-entender).

88. Entre el sentir-entender y el sustrato orgánico-material en el que aquél se produce hay una distancia *incommensurable*. ¿La distancia que hay entre la identidad y la alteridad, entre lo uno y lo otro?

89. Una cosa es el cuerpo como sistema de órganos aprehensivos y otra el cuerpo (soma) como fuente de fruiciones, afecciones, emociones. En cuanto sistema de órganos aprehensivos, el cuerpo está en el mundo y proporciona representaciones del mundo de múltiples formas: motrices (de brazos, manos, piernas, cintura, cuello, etc.), musculares (tensiones y distensiones en tales y cuales músculos), térmicas, olfativas, gustativas, además de las auditivas y visivas, que son las que se suelen identificar con el mundo de la representación. Aun cuando falten los órganos y los *qualia* correspondientes, la persona es siempre una forma de integración. Los

sujetos carenciales (ciegos, sordos, sordo-ciego-mudos, etc.) son, al igual que los normales, principio y resultado de integración de los qualia, ya (re)presentativos, ya afectivo-frutivo-emotivos, en sus diferentes complexiones.

90. El sentir-entender está íntimamente relacionado con el cuerpo en cuanto sistema de órganos. Éste impone ciertas condiciones a cuanto se siente.

91. Hay múltiples formas de *comprensión* además de la de tipo visual, que es la que está en el origen de la visión intelectual de las cosas. Hay formas más básicas, como son las de tipo motriz y muscular.

92. Se puede saber dactilografiar sin saber indicar dónde están las letras en el teclado. Saber dactilografiar no es conocer la ubicación de cada letra en el teclado, ni siquiera haber adquirido para cada una un reflejo condicionado que la letra activaría al presentarse ante mi vista. Si el hábito no es ni un conocimiento ni un automatismo, ¿qué es? Un saber que está en las manos, en el cuerpo, que no puede traducirse por una designación objetiva. Hay un saber *práctico* y un saber *teórico*, el primero más sintético, el segundo más analítico.

93. Hay sujetos que tienen su inteligencia en el cuerpo, como aquel carpintero del buque ballenero *Pequod*, del que dice Melville: «Aquella extraña pureza necesitaba una especie de ininteligencia, pues, en sus numerosos oficios, no parecía guiarse por la razón, o el instinto, o la ciencia aprendida, o por alguna mezcla de todas estas cosas, sino tan sólo por una especie de movimiento elemental, espontáneo, sordo y mudo. Era un manipulador puro; su cerebro, si es que lo tenía, debía de haber chorreado muy pronto hasta el extremo de los músculos de sus dedos»³.

94. La conciencia que tengo de mi cuerpo supone la conciencia que tengo del mundo, y ésta supone aquélla. Son términos que se coimplican. Mi cuerpo es tanto el centro del mundo como el mundo el centro alrededor del cual gira mi cuerpo. Tanto da decir que los objetos del mundo vuelven su rostro hacia mi cuerpo como que mi cuerpo está siempre vuelto hacia los objetos del mundo. Mi cuerpo es el quicio del mundo de la misma manera que el mundo es el quicio alrededor de cuyos goznes gira mi cuerpo.

95. «Me siento, luego me conozco» es el pseudorrazonamiento que tantos se hacen, a menudo tácitamente. Como si el sentirse

³ *Moby Dick*, capítulo CVII, Madrid 1986.

equivallera al conocerse y del primer término se derivase necesariamente el segundo. El perro se siente, ¿pero se conoce? ¿Realmente me conozco? No mucho, pues si no cómo explicar que continuamente me esté sorprendiendo a mí mismo. Para saber si me conozco, ¿no debería *observarme* y someterme a *experimentación*, como hago cuando quiero conocer cualquier cosa? Sin embargo, cuán reducido es el abanico de situaciones en el que se encierra mi vida.

96. Me siento, siento mi vida con una intensidad y continuidad mayores que la vida de los otros. Pero sentirse no es lo mismo que conocerse, y cuando uno cree conocerse, lo que tiene de sí suele ser una idea inspirada por la vanidad. Los animales también se sienten (tal vez con más intensidad que los humanos), pero no se conocen, no tienen una *idea verdadera* de sí mismos.

97. ¿Pero qué es eso del sentir? Todavía no has dicho en qué consiste, qué pasa cuando sientes algo, cuando te sobreviene un *quale sensum*. Y hay otra dificultad: desde que naciste has sentido tantas cosas, has conectado tantos *sensa* con tantos otros *sensa*, has aprendido a fijarlos y a utilizarlos de tantas maneras, que no es fácil averiguar en qué consiste el sentir en estado puro. Tu vida está inserta en estructuras de enorme complejidad sensorial, imaginal, racional, afectiva. Lo que yo quiero es que aclares algo tan simple como qué es eso del sentir.

98. Todo *sensum* genera un estado de excitación. Es, al menos en un momento, excitación, conato de acción motriz, impulso motor como «dirección hacia» y «desviación de», con su concomitancia de placer o dolor. Pero no siempre llego a darme cuenta de ese estado, porque he aprendido a *resolver*, a aquietar, a estabilizar la excitación inherente al sentir en la forma de su resolución propia. Ese ruido que me inquieta, que me excita, al fin lo *resuelvo*, lo estabilizo como *tal* ruido, que se inserta en tal o cual campo de ruidos. Pero me encuentro con coyunturas –al caminar por una sala mal iluminada, donde se entrevén formas vagas– en las que los *sensa* me excitan, me inquietan, y me veo en dificultad para aquietar y estabilizar en forma de resolución la excitación que generan esas formas indeterminadas. Lo logro cuando, al cabo de unos instantes, me digo: «Ah, eso es una silla, eso es una mesa, eso es una cortina». Originalmente, todo color, todo sonido, todo olor, todo sabor *excitan*, son excitación.

99. En la fase de excitación parece que el tiempo va más despacio. Pues el tiempo manifiesta la indeterminación (relativa) que

afecta a todo estado, por más estable que éste sea, de la misma manera que el *sensum* manifiesta un estado de excitación. En cuanto tal, el tiempo en estado puro es radical indeterminación, como la sensación en estado puro es excitación.

100. Antes de ofrecer un espectáculo *objetivo*, el *sensum* suscita un tipo de *comportamiento*, actúa sobre mi cuerpo y así me lo da a conocer.

101. Los *sensa* no se reducen a la patencia de una cierta *forma* sensible, tienen también una fisonomía motriz, un acompañamiento motor, impulsivo, que forma como un halo alrededor de *lo que* el *quale* hace patente.

102. El rojo y el amarillo suscitan la experiencia de un desgajamiento, de un movimiento que se aleja del centro; el azul y el verde, la del descanso y la concentración.

103. El lado *representativo* y el lado *motor* del comportamiento se comunican.

104. «Pero la excitación cesa y, sin embargo, sigo sintiendo.» «Eso sólo quiere decir que ya estás en la segunda fase de la sensación; la sensación trata ya de *algo*, de una *forma sensible* específica, de un *quale* determinado. Al cesar la excitación, o al estabilizarse en una forma de equilibrio, se entra en la fase de resolución o estabilización. La excitación se estabiliza en la forma de un determinado *quale sensum*: *eso, esa* excitación, es ya *tal* ruido, *tal* color, *tal* sabor.»

105. La resolución o estabilización del *sensum* se consolida cuando el motivo excitante encaja, armoniza con otros *qualia sensa*.

106. No es siempre correcto decir que la excitación *cesa*, sino que su movimiento se estabiliza en una forma y que, gracias a esa estabilización o resolución, la forma es coordinable, armonizable, con otras formas sensibles.

107. «Pero puede ocurrir, si se trata de un ruido lacerante, de un color hiriente, de un olor repugnante, de un sabor nauseabundo, que la excitación no cese, sino que se convierta en dolor, a pesar de que el *sensum* se haya resuelto y estabilizado como tal o cual forma sensible (auditiva, visiva, olfativa, gustativa).» «Lo que esa experiencia revela es que todo *sensum* excitante apunta a dos direcciones: la una culmina en la forma específica del *quale* en el que la excitación se resuelve, o sea en la forma de la (re)presentación-de-algo, en tanto que la otra sigue otra dirección, que constituye la dimensión afectivo-emotiva (álgico-hedónica) de los *sensa* y culmina en la resolución del dolor en forma de placer. El *sensum* excitante

puede haberse resuelto como forma representativa y seguir siendo un excitante afectivo de tipo álgico.»

108. Toda excitación se presenta como una amenaza o como una invitación. La resolución desarma la amenaza o lleva a cumplimiento la invitación. ¿Cómo? Integrando la amenaza o la invitación en el orden de las conexiones adecuadas. Lo amenazador-invítador de la excitación es lo que tiene ésta de indeterminación, de perturbación. La resolución es la determinación de un estado de indeterminación, y consiste en el hallazgo de una forma de integración, de un orden adecuado.

109. El *sensum* excitante que se manifiesta como dolor sólo se resuelve gracias a la adecuada coordinación de *sensa*. Siento-hambre. Para resolver ese estado, ese *malestar*, y aquietar la excitación o desazón que genera, he de activar la coordinación de *qualia sensa* relativos a la alimentación, los cuales generan placer, bienestar. En ese caso se trata de la dimensión afectivo-emotiva del sentir.

110. En el caso de la dimensión puramente (re)presentativa, la excitación del *sensum* sólo se resuelve cuando se estabiliza en una forma específica de (re)presentación (tal color, tal sonido, tal sabor, etc.), cuya *verdad* (re)presentativa es refrendada a través de otros *sensa* (re)presentativos, esto es, del sistema general de los *sensa* (re)presentativos.

111. Podría decirlo así: mientras que la (re)presentación dirige la atención *hacia fuera* (objeto de representación), la afección-fruición la dirige *hacia dentro* (objeto de fruición).

112. Lo que es la representación en el orden del conocimiento lo es la emoción en el del afecto. En el primer caso los *qualia* aparecen como pura exterioridad, en el segundo como interioridad; en uno como mundo, en otro como carne o alma. El constituyente motor se alimenta de esas dos fuentes.

113. Lo *exterior* y lo *interior*. La principal diferencia está en si la inteligencia se orienta a la representación o al sentimiento; al mundo o al alma-soma.

114. Que la intelección cognoscitiva es lo primero se demuestra porque, de no ser así, no podría saber nada acerca del sentimiento, de la emoción, del afecto.

115. El referente representativo del quale afectivo abre el camino del conocimiento.

116. El quale motor, que origina la volición, es subsidiario del afectivo y el representativo.

117. Los *qualia* afectivos y motores son siempre actuales. Esta-

blecen el plano de la actualidad o realidad, en tanto que los representativos, el de la posibilidad o virtualidad.

118. El quale afectivo puede tener un quale representativo como punto de partida; el motor lo puede tener como punto de destino.

119. Los qualia representativo, afectivo y motor son interdependientes. Pero son los primeros los que hacen posible que tengamos conciencia de los otros. ¿Por qué? Porque al quale representativo le son inherentes la perduración objetivada y la reversibilidad.

120. El espacio geométrico es reversible, el vital irreversible.

121. ¿Qué es lo primero, el sentimiento o el pensamiento, el quale afectivo o el representativo? Hobbes, Schopenhauer, Nietzsche dan por sentado que el sentimiento o emoción (apetición, voluntad) tiene la precedencia, siendo la representación intelectual algo derivado, dependiente. ¿Pero es así en realidad?

122. El sentimiento es el instrumento biológico mediante el cual el animal *sabe confusa pero suficientemente* de sus estados somáticos con vistas a la autoconservación. El animal y las sociedades que éste llega a formar son relativamente estables a lo largo de las generaciones, ya que aquél no distingue entre representaciones y afectos. La representación ha surgido para que el animal *conozca con claridad* el mundo donde está inserto su cuerpo con vistas a la autoconservación a través de su acción sobre el mundo. De ahí que los qualia representativos sean más variados —o más *claramente* variados— que los afectivos, y que sólo de la invención de técnicas específicamente representativas, que eventualmente pueden reobrar sobre la afectividad, dependa el progreso cultural. No hay contradicción entre ambos sistemas. Se complementan de modo que el sentimiento (S) modula las aportaciones de la representación (R), y ésta las de aquél. Así como en toda R hay un componente S, asimismo todo S prepara una R.

123. La afección apetitiva es un *conocimiento confuso, oscuro*; la representación cognitiva, un *sentimiento débil, neutro*. La afección, cuando se vuelve lúcida, tórnase imagen; la imagen, cuando se vuelve cávida, tórnase afección.

124. El fondo del ser, la realidad radical, ¿es la afección apetitiva o la representación cognoscitiva? ¿Pero puede haber apetición sin objeto apetecible? ¿No habría sido inválida la *fuerza* del primordio de no darse en su núcleo un cierto ajuste, armonía, inteligencia? Decir que en el animal, en el ser vivo, lo primero es la apetición es ignorar que para satisfacer y resolver las necesidades en que le pone la apetición, el animal debe contar con órganos de aprehensión

cognoscitiva, por rudimentarios que sean, y que su organismo está todo él configurado conforme a ajustes que le permiten apetecer.

125. El apetecer, el sentir afectivamente, *parecen* admitir menos diferenciaciones cualitativas que el sentir representativamente, que el reconocer, lo que se atribuye a que los objetos propios del sentimiento (la carne) son menos variados que los de la representación (el mundo). *En realidad*, tan variados son los unos como los otros, pues sus dominios respectivos (el mundo y la carne) son intercomunicantes. Pero mientras que de las variaciones del mundo me doy cuenta de forma bastante clara y precisa, de las de la carne sólo de forma confusa y oscura.

126. En el sentir, tanto si es representativo como si es afectivo, hay un germen de sueño, de vida impersonal... El sentir me muestra, al margen de mi vida personal y de mis propios actos, una vida de consciencia que me es dada y de la que aquéllos surgen: la vida de mis ojos, de mis manos, de mis oídos, que son otros tantos Yoes y consciencias naturales.

127. Lo que he dicho de los *sensa* vale también para las imágenes mentales. También éstas tienen un momento excitante y un momento resolutivo, y esos dos momentos pueden darse tanto en el plano puramente representativo-cognitivo como en el afectivo-emotivo (ál-gico-hedónico).

128. ¿Puede decirse que la excitación manifiesta el poder y el carácter *indeterminantes* inherentes al tiempo y a la energía, en cuanto procesos de naturaleza irreversible, y que la resolución estabilizadora manifiesta el poder y el carácter *determinantes* (definidores) del espacio y la forma, en cuanto estados de naturaleza reversible?

129. Si no me percató del carácter excitante, inquietante, turbador de los *sensa* o cogitata, débese a que, gracias a la experiencia y al aprendizaje que va unido a la experiencia, he estabilizado, resuelto, esos *qualia* *sensa* o cogitata. Pero basta con que la habitación donde me encuentro se quede a oscuras, o que se produzca una composición infrecuente de *sensa*, para que el *sensum* recobre su capacidad de excitar, inquietar, turbar.

130. Toda resolución de una excitación sensorial puede recobrar su carácter de excitación si la resolución entra en conexión con nuevas formas de excitación. Dicho de otro modo, todo *acorde* sensorial (= resolución) está expuesto a volverse disonante al ser siempre posible un nuevo contacto o nexo intercualitativo.

131. Al igual que el dolor, toda sensación excita, turba, desasosiega, inquieta. Pero se trata de dos dimensiones de la excitación.

La una se resuelve en forma de representación cognitiva, la otra en forma de afección emotiva. La una revela el mundo como cuerpo, la otra como carne; la una revela objetos de representación, la otra de afección. Esas dos clases de excitación no se resuelven de la misma manera. La desasosegante indeterminación del dolor se resuelve en forma de placer; la inquietante indeterminación de la pro-presentación, en forma de una (re)presentación definida.

132. La resolución del excitante doloroso –*sentir dolor*– requiere el uso *inteligente* de las representaciones. Dicho de forma más general: los problemas afectivo-emotivos sólo se resuelven gracias a las aportaciones cognitivas de los qualia representativos, o sea gracias a la inteligencia cognoscente. ¿Y qué es la inteligencia cognoscente? Un poder resolvente, estabilizante, que se da cuando se produce una unificación armonizadora de los qualia representativos.

133. Los neurobiólogos hablan de tres sistemas sensitivos: el *exteroceptivo*, que abarca la visión, la audición, la sensación táctil, la gustación y la olfacción; el *propioceptivo*, que informa acerca de la articulación y la tensión de los músculos, de la posición del cuerpo y de los órganos corporales en el espacio; y el *interoceptivo*, que se ocupa de acontecimientos somáticos internos como la presión sanguínea o la concentración de glucosa en la sangre; éste a su vez se divide en dos subsistemas, el simpático y el parasimpático. A diferencia de los dos primeros, que suelen alcanzar a la conciencia, las señales interoceptivas son inconscientes, no se hacen presentes en la forma de una representación clara, pero sí en la de un estado anímico. Estos tres sistemas están estrechamente coordinados.

134. Propio-interoceptividad y exteroceptividad: somatolepsis y cosmolepsis. En ambos casos el quale es algo *externo y también interno*.

135. El campo fisiológico paralelo a los procesos psíquicos no es sólo el cerebro, sino el *cuerpo entero*.

136. La representación causante de una emoción o un afecto no puede ser entendida emotiva o afectivamente, sino sólo representacionalmente.

137. Incluso aquellas representaciones que generan emoción sólo pueden ser conocidas cuando se deja a un lado la emotividad generada por la representación.

138. ¿Cómo sé que un sentir representativo o afectivo responde de forma adecuada a su objeto? Lo sé por las conexiones que ostenta con otras coordinaciones de qualia. Tanto el sentir afectivo-emotivo como el representativo-cognitivo se reconocen a través de la

conducta. No es igual la conducta de un ciego o de un sordo que la del que ve u oye, ni tampoco la de un hambriento o un furioso que la de quienes están ahitos o sedados.

139. El afecto se refleja en las obras, en la conducta. Reducido a palabras y razones, es indicio de que no existe, de que razones y palabras sirven sólo para suplir una ausencia, para suscitar una apariencia engañosa.

140. «¿Cómo sé que N padece el dolor D?» «Mediante las señales S (gestos, expresiones, forma de conducta, etc.) que observas en conexión con D.» «Pero N puede simular las S de D.» «Sí, y así puede engañarte, pero de ese modo demuestra que para él hay una especial conexión entre S y D, pues si no, no tendría sentido su simulación.» «Pero el que N sepa que hay una conexión SD no implica que N sienta SD.» «Así es, por eso para averiguarlo has de estar atento a su conducta. Sólo así podrás comprobar si se corresponde con lo que se sabe de SD.» «Aun así puedo engañarme respecto a NSD.» «Sí, pero ¿puedes engañarte respecto a SD en relación *contigo mismo*?»

141. «Me siento enfermo.» «¿Cómo lo sabes?» «Tengo síntomas que suelen darse cuando se está enfermo.» «Pero te puedes engañar, si esos síntomas no significan lo que tú crees.» «Por eso me harán análisis clínicos. Así sabré si estos síntomas que tanto me molestan tienen que ver con la enfermedad o son compatibles con los estados de salud.» ¿Puede estar uno enfermo sin llegar a sentirse nunca enfermo?

142. Alguien dice: «*Estoy* enfermo, pero no lo siento.» Es posible que acabe estándolo.

143. Condición inherente de todo sentir es su referencia a un objeto, lo que quiere decir sentir-desde-un-punto. Es una condición que viene determinada por la somaticidad. También el entender es siempre desde un punto-cuerpo hacia un punto-objeto, pero, a diferencia del sentir, apunta a *formas-de-entender*, o sea a formas multipuntuales de inteligibilidad. El entender engloba y trasciende las condiciones espacio-temporales, pues rebasa la unipuntualidad. Para el entender los objetos son, en realidad y sustancia, formas de inteligibilidad o, dicho de otro modo, *reglas* de facticidad.

144. Los sensa relativos al mundo exterior y los relativos a mi cuerpo varían conjuntamente. Entre los unos y los otros hay una correlación física necesaria. Ver es siempre ver desde alguna parte y también, ver alguna parte en alguna parte.

145. Sin sujeto psicofísico o cuerpo orgánico, ¿habría *dirección*,

interioridad, exterioridad? ¿Podría pensarse o verse un cubo de seis lados *iguales*? ¿Cómo sería el cubo *para sí mismo*? Siendo como es un objeto, ¿el cubo puede ser para sí mismo?

146. Miro una mancha roja. El quale visivo «mancha roja» va acompañado de un movimiento o acción (la orientación de la mirada), sin el cual no habría tal mancha roja. Observo que, al parpadear, desaparece el quale visivo. Al tiempo que observo la relación que el quale tiene con su entorno, observo la que tiene con *mi cuerpo*. Ningún quale sensum puede darse sin relación al cuerpo. Todo quale va acompañado de una cierta acción o movimiento del cuerpo.

147. El sentir reviste al quale de un valor afectivo, pues lo capta en su conexión con el cuerpo. El sentir implica siempre una referencia al cuerpo o, más exactamente, a un objeto (lo sentido) desde otro objeto (lo sentiente) que no es *sólo* un objeto y al que llamo mi cuerpo.

148. Sistema de potencias motrices y perceptivas, mi cuerpo no es sólo objeto para un «yo pienso». Es un conjunto de excitaciones en busca de equilibrio.

149. Mi cuerpo es la forma más aparente del ser-yo-mismo.

150. Qualia presentativos son los visivos y los auditivos, y también los musculares y los propioceptivos, los olfativos y los gustativos, los táctiles y los térmicos, etc. Los más básicos son los que tienen que ver directamente con la sensación del propio cuerpo, o sea los táctiles, musculares, térmicos. En ellos los componentes presentativos están íntimamente ligados a los afectivo-fruitivos, o álgico-hedónicos.

151. Al inspeccionar los qualia, observo que poseen ciertas propiedades. En el caso de los referentes al mundo físico esas propiedades sólo puedo descubrirlas gracias a la observación y experiencia del tipo de nexos causa-efecto; en el de los qualia-quanta, gracias al análisis y el cálculo. Son dos órdenes diferentes, pero comunicantes.

152. ¿Las cosas son el resultado de diferentes actuaciones presentacionales y representacionales? No, pero esas actuaciones me hacen saber qué son las cosas. Sólo puedo saber qué son mediante esas actuaciones.

153. Efecto inmediato de la experiencia es el establecimiento de nexos entre las cosas, y entre las cosas y mi cuerpo.

154. A la vista de una superficie amarilla de papel un bebé se siente especialmente excitado —supongamos que hasta ese momen-

to no ha sido expuesto a esa clase de objetos visuales—. El movimiento de sus ojos y manos revela su estado de excitación. Como todavía no ha aprendido a coordinar bien los *sensa*, al *tocar* o agarrar el papel y notar que se producen alteraciones en el *sensum* amarillo, *infiere* que la excitación cromática que experimenta —a causa de las arrugas que su manipulación ha producido en el papel— está relacionada con los *sensa* táctiles (de *tocar* o *agarrar*), algunos o muchos de los cuales ya ha experimentado. Cuando se le vuelve a presentar una superficie amarilla, esta vez de madera, piensa que para alterar los *sensa* cromáticos no tiene más que efectuar las manipulaciones que efectuó con la superficie de papel. Al proceder a esa manipulación descubre que los *sensa* amarillos son *otra cosa* que los táctiles. Y aprende también que los *sensa* amarillos se pueden combinar con dos clases diferentes de *sensa* táctiles, los del papel y los de la madera.

155. Hay vías de comunicación entre las diferentes clases de *qualia*. Los acústicos modifican las imágenes consecutivas de tipo cromático: un sonido más intenso las intensifica, la interrupción del sonido las hace vacilar, un sonido grave vuelve el azul más oscuro o más profundo.

156. ¿Aumenta la conciencia en proporción a los órganos biológicos (manos, piernas, etc.) y tecnológicos (palancas, lupas, microscopios, espectrógrafos, etc.), ya que todos ellos hacen posible el establecimiento de nuevos y más exactos nexos? Aumenta como un fuego aumenta en proporción a la cantidad de combustible puesta en ignición, pero tan fuego es el de una candela como el de un bosque en llamas.

157. Spinoza destaca la íntima relación que hay entre la mente y el cuerpo. «La mente —dice— sólo se conoce a sí misma en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.»⁴ Esta afirmación tiene el inconveniente de no destacar que «las ideas de las afecciones del cuerpo» son *algo-de-suyo*.

158. De ahí saca Spinoza esta conclusión: «Cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado de muchas maneras y para afectar a los cuerpos exteriores de muchas maneras también, más apta es la mente para pensar». «Cuanto más apto es un cuerpo para obrar y para padecer de muchos modos a la vez, tanto más apta es la mente de este cuerpo para percibir muchas cosas a la vez; y cuanto más dependen de él las acciones de un cuerpo, y menos cuerpos con-

⁴ *Ética*, II, proposición XXIII.

curren con él en la acción, tanto más apta es la mente de este cuerpo para conocer distintamente.»⁵

159. No hay acción sin contemplación. Hago y actúo a fin de contemplar mejor; no sólo el escritor y el artista, también el científico, el técnico, el artesano.

160. Al hacer, al actuar, se contempla. En el proceso se va precisando gradualmente la contemplación, lo contemplado.

161. La Naturaleza también contempla, pero lo hace como en sueños. ¿No es la contemplación contemplación de una forma o de una serie de formas? ¿No se manifiesta siempre la Naturaleza a través de una forma o una serie de formas?

162. ¿La conciencia es proporcional a la estabilidad del centro y a la modulación del movimiento de la periferia? Puede decirse así, pero la estabilidad del centro y la modulación del movimiento de la periferia no constituyen por sí mismos la conciencia.

163. ¿Qué es la conciencia? ¿Es que puedo conocer sin tener conciencia de que conozco? Un conocer que no sea radicalmente sentir, ¿puede ser realmente conocer? La «inteligencia artificial» debería llamarse, mejor, *simulación artificial* de la inteligencia. ¿La conciencia es el escenario donde aparecen qualia (re)presentativos? Para que haya conciencia y, por ende, conocimiento, ¿no se requiere que ese escenario sea de alguna manera sentiente-inteligente? Pero entonces lo sentiente-inteligente no es el escenario, sino otra cosa. ¿Y qué es esa otra cosa? El simple sentir-entender del principio consciente.

164. Cuando en los cuerpos distingo su color, su peso, su sonido, su tacto, su olor, su sabor, su calor, su figura geométrica, etc., lo que hago es atender a diferentes aspectos de *su realidad*. Esos aspectos poseen grados diferentes de realidad, lo que implica una escala y, por tanto, un criterio para establecer esos grados.

165. ¿Qué quieres decir cuando dices «grados diferentes de realidad»? ¿Que unos son más inherentes al objeto y otros menos? ¿Podría haber figuras geométricas fuera de todo punto de visión perspectiva? Unos son más básicos que otros. También en los afectos, unos son más básicos que otros, pero tanto en el uno como en el otro caso lo más básico equivale a lo más abstracto, genérico, irreal... La realidad-de-sentir y la realidad-de-entender.

166. El cuerpo como objeto, como parte del mundo; el cuerpo como módulo, como medida del mundo; el cuerpo como centro de perspectivas –visivas, auditivas, táctiles, térmicas, cinestésicas, olfati-

⁵ *Ibidem*, IV, apéndice, capítulo XXVII, y II, escolio a la proposición XIII.

vas, etc.-; el cuerpo como soma, carne que se siente, carne animada.

167. El entendimiento se basa en el esquema-del-cuerpo a partir del cual siento. Siento el mundo según el esquema del cuerpo. El cuerpo es uno de los dos factores determinantes de la forma de los objetos del mundo. El otro es el propio objeto, el mundo.

168. Todos los sentidos son espaciales y temporales, pero no de la misma manera. A diferencia de los qualia visivos, los táctiles no manifiestan la condición espacial de los objetos en forma de totalidad. Los auditivos muestran la secuencia temporal de una forma más clara e integrada que los visivos o los térmicos.

169. Cada sentido me ofrece un aspecto del mundo. La vista me lo presenta como extensión, exterioridad, coexistencia, reversibilidad, *partes extra partes*; el oído, como sucesión, temporalidad, irreversibilidad, *partes post partes*; el tacto, como resistencia y puntualidad; el olfato, como «atmósfera»; etc. Los sentidos no me ofrecen aspectos estancos y mutuamente incompatibles del mundo, sino los hilos con que se forma la trama de éste.

170. En vez de decir «*me* ofrecen», debería decir «ofrecen los aspectos y esquemas a partir de los cuales se construye la *persona*, el «*me*». La persona, el *me*, se forma a partir de esos datos relativos al mundo, en compleción con los de la afectividad-emotividad relativos a la carne.

171. Mientras que el mundo «es el mismo para todos», como decía Heráclito, la carne es la misma sólo para cada uno... O, si es la misma, es algo que no está *tan claro*.

172. La verdad tiene su fundamento en las cosas que aparecen, en los qualia y nexos de qualia, o sea en lo cualificado de los fenómenos. Fundamento y principio de toda percepción, de todo posible nexo intercualitativo, este grado primario de la verdad es indecible, transobjetivo. Frente a la idea de *adaequatio* o *concordantia intellectus et rei* (o *inter intellectum et rem*), la de *congruentia inter rem et rem*.

173. La verdad absoluta (exacta) no es posible en el terreno de los qualia (de la física). ¿Lo es en el de las estructuras formales de tipo lógico y, hasta cierto punto, en las de tipo matemático? Lo sería de ser posible acceder a ella sin la ayuda de los qualia.

174. Las cosas declaran *algo*, abren *algo*.

175. La verdad como ley de los qualia, no sólo como su manifestación, lo que propiamente corresponde al puro sentir.

176. Las verdades radicales son indecibles. Son previas al primero de los nexos (el de quale-nomen) que está en la base de la antropomorfización y la civilización.

177. En la congruencia de qualia diferentes está el principio de la verdad como *compositio* y *divisio*.

178. «Si todo se reduce a qualia, entonces el mundo no es infinito, pues hay un umbral riguroso entre la percepción y la no-percepción, entre lo que aparece y lo que no aparece.» «Pero ese finito puede ser “desplegable” mediante diferentes instrumentos, la lupa, el microscopio.» «Sí, pero el instrumento de “despliegue” tiene siempre un límite irrebasable o umbral en el poder de resolución de la propia percepción.»

179. Toda cosa aparece inserta en un campo más o menos determinado y complejo de relaciones que revela, además de la propia realidad de la cosa, la manera en que ha de ser usada, utilizada. Las reglas de uso son realidades transobjetivas o cumobjetivas, pero pueden, a su vez, ser objetivadas. Todo lo del mundo se reduce a objetos (pragmas), y transobjetos o cumobjetos (metapragmas o simpragmas).

180. El sentir es ya una forma de entender. El sentir puede referirse al cuerpo o/y al mundo.

181. Cualidades primarias, cualidades secundarias... Las primarias (figura, movimiento) son relativas al ojo. Teóricamente, la ciencia podría partir de los otros sentidos. No lo hace porque éstos no son tan *finos* como la vista. En esa hipótesis la ciencia revestiría otro aspecto, pero las formas de inteligibilidad, con sus presupuestos lógicos y matemáticos, serían los mismos.

182. Galileo, Descartes, Locke... se fijan sobre todo en los qualia visivos y táctiles, dejando de lado los olfativos, los gustativos, los auditivos, etc. Se entiende, porque el sentido de la vista es el que, en complexión con el tacto, permite *identificar* mejor las cosas y ofrece un abanico más amplio y diferenciado de qualia-quantia. ¿Pero y si el hombre careciese de vista y, en cambio, tuviera muy desarrollado el olfato o el gusto? ¿Y si tuviera otros sentidos, como el de los campos electromagnéticos? Aun así, todo se reduciría a qualia-quantia y relaciones entre qualia-quantia.

183. La razón de que sean los qualia visivos y táctiles los que se utilizan más a menudo como sillares para construir el edificio de la ciencia está en que muestran más claramente que sus congéneres los quantia inherentes a los qualia, o sea en que los qualia visivos y táctiles son más fácil y claramente cuantificables.

184. Así como la resolución formal del sentir se produce en un instante, así también ocurre con el entender. Cuando entiendo algo –por ejemplo, que todo cuerpo es extenso, o que si camino bajo

la lluvia sin paraguas me mojaré, o que en las condiciones actuales de las ciudades si no hubiera policía aumentarían los delitos—, el entender *eso*, o se da o no se da, y si se da se da en un instante que reúne conceptos distintos más o menos numerosos: en el primer caso los de cuerpo y extensión, en el segundo los de lluvia, paraguas y mojarse, en el tercero los de ciudad, policía y delito.

185. El entender algo se da siempre como nexo, como contacto que se produce en un instante.

186. Llamo instante a un punto de tiempo que, sin embargo, está *también* fuera del tiempo, como llamo punto a un instante del espacio que, sin embargo, está *también* fuera del espacio.

187. Un tiempo sin espacio es un instante eterno; un espacio sin tiempo es un punto infinito.

188. El instante y el punto son nexos, el uno del tiempo y la intemporalidad, el otro del espacio y la inespacialidad.

189. Lo inmediato es un instante, sí, pero ese instante *dura*: eso es la memoria, la *representación*.

190. Se lanza una pelota al aire. El momento en que la pelota alcanza el punto más alto de su trayectoria y empieza a descender, ese intervalo que separa-une la marcha ascendente y la descendente, eso es el instante, la duración mínima de algo que se mueve, del móvil. Si ese intervalo es la unidad mínima de duración es evidente que *no es descomponible* en otros intervalos menores. Tampoco puede decirse que el instante, ese instante preciso, sea un ente de ficción o de razón, pues es inherente a la realidad física. Aunque sólo sea aprehensible de *forma vaga*, es indudable, ya que, de no existir, no habría ni movimiento ni tiempo.

191. Del instante podemos decir que dura y que no dura: ésta es su vaguedad inherente. Es a la vez determinación e indeterminación, uno y no-uno. Es y no-es.

192. Lo que acabo de decir vale también para el instante que separa una acción voluntaria de la precedente: el cambio de dirección que doy al movimiento de las piernas cuando camino, a los brazos cuando quiero asir una cosa, a la cabeza cuando quiero mirar algo que no se encuentra dentro del campo visual actual y, también, las modificaciones que se observan en las neuronas relacionadas con la toma de decisiones.

193. El juego que hay entre la representación como determinación y la representación como indeterminación, entre el modo de la realidad y el de la posibilidad.

194. La excitación sensorial que se resuelve en un quale deter-

minado es un hecho *simple* que sólo tiene una existencia teórica. Lo que hay de hecho es una muchedumbre de excitaciones que se resuelven en forma de conexiones o acordes. A tal acorde lo llamo «esta silla», a tal otro, «la cara de mi hermana», a tal otro «el placer que experimento al oír esa melodía». Así como hay excitaciones simples que no llegan a resolverse en una forma determinada, sino que han de ser abandonadas, de la misma manera hay relaciones de qualia sensibles que no llegan a acorde. El acorde de los qualia sensibles (re)presentativos hace posible el saber y la ciencia, como el acorde de los sensibles (re)presentativos y afectivo-fruitivo-motores abre la perspectiva del arte y la poesía.

195. Veo un objeto amarillo. ¿Puedo entonces afirmar «este objeto *es* amarillo»? Si hago esta afirmación salto a otro orden de cosas, al orden que establece *lo que* las cosas *son en sí mismas*. Pero lo que una cosa sea en sí misma es una hipótesis que sólo se avalora a través de una argumentación muy compleja, en tanto que el *siento-amarillo* es una *realidad* previa a toda argumentación, una simplicidad perceptiva que se impone como evidente.

196. Lo que puede engañarme no es la sensación de *ver-amarillo*, en el caso de que sea eso lo que siento, sino afirmar «veo amarillo *porque eso es* amarillo, porque eso es *necesariamente* amarillo». Pero *eso no es necesariamente* como yo lo veo, pues otros sienten, o pueden sentir, otro color, otro quale en vez del que yo siento. Debo, pues, admitir algo obvio: cuando veo amarillo, veo amarillo; cuando veo anaranjado, veo anaranjado, sin que eso quiera decir que *sea* amarillo *eso* que veo amarillo, ya que lo que se refiere a *lo que son las cosas* no depende sólo de lo que yo sienta. Y también debo admitir otra obviedad: que sólo puedo saber *qué son* las cosas a partir de cómo éstas se me hacen presentes, o sea de los *sensa* a través de los cuales se me hacen presentes.

197. La fuente de un posible error no está ni puede estar en afirmar que tengo tal impresión de color cuando es eso lo que siento, ni en afirmar que tengo tal pensamiento cuando es eso lo que siento, ni en afirmar que experimento tal sentimiento o tal deseo cuando es eso lo que experimento. Ahí no puede estar la fuente de los posibles errores. ¿Dónde está entonces?

198. Supongamos que la razón de la discrepancia está en que yo digo «amarillo», cuando quiero decir «anaranjado». En ese caso, la fuente del error está en que asigno a un *sensum* el nombre de otro *sensum*. Esa fuente de error es muy corriente, y así se dan significaciones muy variables a nombres como los de política, democracia,

revolución, interés, progresista, fascista, religión, moral, etc., aunque no sea tan corriente que se asignen nombres incorrectos a los colores. El error se halla, pues, en hacer una *conexión* o *inclusión* equivocada. En vez de conectar el nombre «anaranjado» a tal quale sensum, conecto el nombre «amarillo».

199. A lo largo de los siglos, los grupos humanos que han poblado la Tierra han seleccionado *a su modo* los colores del espectro según el interés que para ellos tenían. Por eso, a menudo no es fácil ni seguro traducir los nombres de color de una lengua a otra, sobre todo si están muy separadas por el tiempo, el espacio y las condiciones de vida. Inténtese traducir con nombres de color del español moderno los que se mencionan en los poemas homéricos y se apreciará la dificultad. O inténtese encontrar equivalentes españoles a los nombres que utilizan los esquimales para designar lo «blanco» y se verá que la relación que tiene este grupo humano con la nieve les ha hecho determinar nominalmente tipos de blancura que son irrelevantes para otros muchos grupos humanos.

200. La asignación de un nombre a un color, a un sonido o a otro quale sensible supone que puedo reconocer de forma suficiente los qualia: el quale de tal color, el de tal sonido (el nombre) o el de tal trazo (la transcripción gráfica del sonido).

201. «¿Pero es *exactamente* amarillo lo que ves? ¿Es que puedes determinar con *exactitud* el tipo de matiz de amarillo que ves en una escala cromática de cincuenta matices de amarillo?» «Eso no demuestra nada. Sigo viendo-amarillo, aunque no pueda distinguir *qué matiz* de amarillo es en una escala de cincuenta matices. Mi afirmación es exacta (vagamente, pero suficientemente exacta) en el sentido de que distingo *esa* sensación de la de rojo, anaranjado, verde, etc. Mi afirmación es exacta si el marco de referencia es una escala de veinte colores, pero no si la escala es de doscientos.» La *exactitud* no es lo propio de la sensación (*ver-amarillo, oír-agudo, un sensum táctil, térmico, olfativo*, etc.). La exactitud supone *otra cosa*: que refiero el sensum a una *escala* de sensa posibles, lo que implica la *comparación* entre dos qualia, uno actual y otro actualizado (un quale sensum y otro cogitatum).

202. La *exactitud* no puede ser definida como algo absoluto. Siempre hay grados. Todo lo que pertenece al mundo es *relativamente* exacto; nada es exacto absolutamente. Es exacto que ahora siento tal olor, pero no puedo determinar exactamente de qué olor se trata.

203. Al decir «veo algo amarillo de tal matiz», efectúo una *com-*

paración entre el amarillo que ahora veo y una escala de matices de amarillo con la que comparo el amarillo que estoy viendo.

204. Pero hay una comparación más simple. Pues, al *decir* «veo-amarillo», *comparo dos impresiones*, una que me es actual (tal quale visivo) y otra no-actual (tal quale auditivo, el nombre) que actualizo.

205. ¿En qué sentido cabe decir que un quale (el quale rojo) es exacto? ¿No se debe decir que es *aproximadamente* exacto? Se puede decir que es exacto siempre que no dé a la palabra «exacto» el valor que tiene cuando lo aplico a las operaciones aritméticas. Son dos formas de exactitud.

206. A diferencia de las relaciones aritméticas, los qualia son sólo *vagamente* exactos.

207. No todos los sentidos tienen el mismo grado de *precisión*. Además, la precisión de que es capaz un mismo sentido depende de diferentes condiciones neurobiológicas y ambientales. Dígase lo mismo de los conocimientos y las leyes en que éstos se resuelven.

208. Pero hay condiciones *absolutas* a las que están sometidas todas las operaciones *precisivas*: esas condiciones vienen dadas por los límites o umbrales del sentir, así como por los límites o limitaciones del entender.

209. Los sensa olfativos son menos precisos que los visivos, los térmicos que los auditivos, etc. Pero, si estamos a oscuras, los sensa olfativos son más precisos que los visivos; como, si estamos sordos, los térmicos son más precisos que los auditivos.

210. En todos los sensa hay una cierta vaguedad inherente. ¡Pero esa vaguedad está determinada por nuestros órganos aprehensores, no por los propios sensa! Ese argumento sólo tendría valor si hubiera *otra manera*, al margen de la sensitiva, de captar los objetos sensibles, pero no la hay. Los objetos sensibles tienen una vaguedad inherente.

211. Como desde un punto de vista físico el mundo está compuesto únicamente de qualia, y como los qualia son sólo *vagamente idénticos* a sí mismos, de modo que también puede decirse que son *relativamente otros* a sí mismos, debo concluir que las cosas del mundo son-y-no-son lo que supuestamente son. O sea los objetos del mundo están atravesados de *mismidad* y *otreidad*. Pero no de la misma forma, pues la otreidad es relativa a la mismidad, como la circunferencia al punto central o eje de la revolución.

212. Sin iluminación no hay qualia visivos. Sólo desde un cierto *nivel* de iluminación los qualia del campo visual forman un sistema ordenado. La iluminación es el carácter dominante del campo, el

nivel en torno al cual se forman los qualia visivos en el campo. Los qualia visivos y la iluminación se necesitan mutuamente para *precisarse*. Su grado respectivo de precisión sólo puede ser relativo.

213. ¿Cuál sería la «iluminación» correspondiente a los qualia táctiles? El movimiento del propio cuerpo. Así como la luz revela la configuración de una superficie visible, asimismo el movimiento y la secuencia temporal no son sólo una condición objetiva del tacto cognoscente, sino también un componente presentacional de los qualia táctiles. Los qualia táctiles y los movimientos del cuerpo se necesitan mutuamente para *precisarse*. Como en el caso de los qualia visivos, su grado de precisión sólo puede ser relativo.

214. Y la cosa-en-sí, ¿es *vaga*? Pero es que la cosa siempre es-con-relación-al-sentido, al cuerpo, al soma. El en-sí-inteligible no es dissociable del en-sí-sensible, o sea del en-*otro*-sensible.

215. No puedo tener un conocimiento exacto de las cosas físicas por limitaciones inherentes a los órganos del conocimiento, pero también por la propia constitución del objeto, lo que resulta especialmente claro en los niveles intraatómicos.

216. De las realidades de tipo ideal –aritmética, geometría, lógica formal– sí se puede tener un conocimiento exacto. Todo número, todo triángulo es idéntico a sí mismo, lo que no se puede decir, de forma absoluta, de las cosas físicas, incluidos los triángulos que trazamos en el papel. Una pera es sólo metafóricamente una. La unidad es una condición radical, pero transobjetiva, de todo objeto y de todo estado.

217. Lo que hace que los números y triángulos sean idénticos a sí mismos no les viene de sus representaciones materiales, sino de que ellos mismos no son más que reglas de composición o relación. ¿Pero no son las leyes de la física reglas de composición siempre idénticas a sí mismas? Sí, pero las cosas a las que se aplican dejan abierto siempre un margen de indeterminación, de otredad, que no se da en el caso de las realidades matemáticas.

218. «Números y figuras no existen en el mundo físico, pero éste se ajusta *relativamente bien* a esas realidades puramente ideales.» «Tampoco existen en el mundo físico las leyes de la física.» «Cierto, pero en ese caso siempre hay un resto inconmensurable entre lo que establece la ley y la realidad a la que se refiere.»

219. ¿No cabe decir lo mismo de las realidades matemáticas (números, figuras geométricas, relaciones...)? ¿Es que puedes formarte una idea, por elemental que sea, de esas realidades, si no es a través de la experiencia de las cosas físicas? Pero hay una diferencia: las

realidades físicas tienen una consistencia *más vaga* que las de tipo matemático. Éstas no son vagas en sí mismas, aquéllas sí.

220. Hay ideas de los números y de las figuras geométricas, pero también de los colores, de los olores, de los sonidos, etc.

221. La exactitud del espacio geométrico y la vaguedad del espacio fenoménico, la exactitud de la sucesión de los números y la vaguedad de la sucesión temporal. Pero se trata de una vaguedad relativa... a un principio de exactitud.

222. Exacto y vago son términos correlativos, como arriba-abajo, derecha-izquierda, pesado-ligero, necesario-contingente. Dado el uno, se sigue inexorablemente el otro.

223. ¿Tiene sentido decir «esto es *exactamente* de tal o cual color, por ejemplo, rojo»? Sí, si se puede *demostrar cuantitativamente*. Que una cosa sea de tal o cual color no es algo que se pueda saber *exactamente*, como se sabe que $1 + 1 = 2$. La exactitud no pertenece a la naturaleza de los qualia y sus relaciones, sino a la de los números y sus relaciones. Por eso la exactitud absoluta en la determinación de un quale o un quantum es un ideal irrealizable. Las operaciones numéricas se basan en la certidumbre de que admiten el máximo de exactitud.

224. Para lograr un saber exacto de las cosas del mundo hay que cuantificar los qualia, ya que los quanta admiten formas de exactitud más precisas que los qualia.

225. La idea husserliana de la cultura europea como un progreso constante hacia la infinitud ideal a través de infinitas aproximaciones matemáticas, así como el reconocimiento de que la actitud puramente teórica tiene una trascendencia social.

226. Si digo «eso es rojo» y aquello a lo que me refiero es efectivamente rojo, eso quiere decir que puedo *identificar* lo rojo, que en lo rojo-que-veo hay algo *inherente* por lo cual puedo identificarlo como tal. ¿Pero lo identifico con precisión? Depende del grado de exactitud que se asigne a esa expresión. El juicio «eso es rojo» no posee ni puede poseer un grado de precisión comparable al que tiene el enunciado « $2 + 2 = 4$ ». Los qualia-quanta de la Naturaleza me ofrecen siempre *identidades vagas*, mientras que la identidad de los números es exacta. Pero eso no tiene que ver con el grado de racionalidad de los unos y de los otros (los números no son estrictamente racionales, afectados como están necesariamente del *más-menos*), sino con la forma inherente de las cosas. La forma «color» representa una identidad vaga; la forma «número», una identidad precisa, exacta, hasta cierto punto, pues ahí están los números irracionales...

227. ¿Toda medición es sólo aproximada? Si por aproximada se entiende que no es absolutamente exacta, sí lo es; pero de ahí no se ha de deducir que sea arbitraria o errática, pues la inexactitud de la medición genuina está restringida dentro de un margen de error conocido. No puedo llegar a determinar con absoluta exactitud la altura de un hombre de treinta años, pero sí que la altura del 99 por ciento de los hombres de treinta años de Madrid no rebasa los 2,20 metros y que la de tal individuo en concreto que se está tallando está entre 1,75 y 1,76 metros.

228. «Nada de lo que siento es exacto» es lo mismo que decir «nada de lo que siento está absolutamente determinado». Dicho de otro modo: «En todo lo que siento hay un resto de indeterminación», de otreidad. La historia de la ciencia es el intento constante de reducir a precisión ese resto de vaguedad.

229. Dos clases de vaguedad: la de los nombres de las cosas y la de las cosas a que se refieren los nombres. De ahí la dificultad de comunicarme de forma precisa no sólo con los demás, sino conmigo mismo, o sea la dificultad de *aclararme*. A lo que debo agregar la gigantesca red en que están insertas las cosas y los nombres.

230. Principio de vaguedad: los cuerpos materiales o físicos sólo pueden existir en una cierta indeterminación fenoménica.

231. No confundir «las palabras dan una idea vaga de la realidad» con «son vagas las palabras que expresan con precisión una realidad vaga». ¿No se puede hacer una foto de *alta resolución* de un paisaje neblinoso?

232. De que siempre subsista un resto de indeterminación y otreidad no se sigue que no haya siempre un margen de determinación y unidad. Podría formularlo así: «Todo lo que siento es una mezcla de determinación e indeterminación, de unidad y otreidad».

233. Ver-amarillo es previo a la denominación «amarillo», y a si esa denominación es o no exacta. El quale sensum es un término último, irreductible: o sientes o no sientes. No hay instancia más básica. Es algo dado. Un *poder* que se *me da*. El poder de sentir. Se me da junto a otros poderes, el de recordar, el de relacionar qualia con qualia (imaginar), el de establecer nexos entre qualia (entender), etc.

234. El rojo-que-veo ahora ¿es el rojo-que-vi-ayer? ¿Qué me garantiza que es *el mismo* rojo? Si con el rojo-que-veo-ahora puedo hacer lo que hice o pude hacer con el rojo-que-vi-ayer, entonces no hay diferencias apreciables. Si aquel rojo se ha conservado (un lápiz rojo, un pigmento rojo, etc.), puedo comprobarlo. ¿Pero y si el

rojo al que me refiero es sólo un rojo que imaginé, que nadie —ni yo mismo— pudo ni podrá ver? ¿Cómo asegurarme de que es el *mismo* que ahora imagino? En ese caso, sólo yo puedo ser juez. El único fundamento es mi recuerdo. ¿Pero no me puedo engañar? Claro que me puedo engañar. Pero, aun cuando me engañe, si doy el mismo nombre a ambos qualia —el actual que ahora imagino y el que ayer imaginé y ahora evoco—, eso implica que advierto en ambos una misma cualidad.

235. Pero lo que yo quiero saber es si son *exactamente* iguales. Eso ya no es una cuestión sobre el quale-rojo, sino sobre la exactitud. ¿En qué medida siento exactamente lo que siento? Eso depende de lo que adopte como medida de la semejanza.

236. *Verdadero/falso* no es lo mismo referido a un enunciado (p es q), a un razonamiento (si p es q, y r es p, entonces r es q), o a un sensum. En los dos primeros casos algo es verdadero si son verdaderas las *conexiones* que atribuyo a ese algo; en el tercero, si hay algo verdadero, ha de ser pre-conectivo. A lo pre-conectivo se le puede llamar *creencia primaria*, y también *protorreferente*. El sensum impone la creencia en el contenido del sensum. En cuanto tal, un sensum aislado es indecible. Decir algo del sensum es establecer conexiones. Decir algo es usar un sistema de conexiones.

237. Veo-amarillo, pero *inmediatamente* me doy cuenta de que eso amarillo está limitado por cuatro líneas (los márgenes de una hoja) o por un fondo que *no* es amarillo (la mesa en la que yace la hoja amarilla). O me doy cuenta de que, al sostener la atención sobre el sentir-amarillo, ese amarillo presenta diferencias de tono, de brillo, de textura, etc. Oigo un sonido, pero *inmediatamente* me doy cuenta de que ese sonido se destaca sobre un fondo de silencio o de otros sonidos, o presenta una cierta textura, un cierto timbre. Siento una sensación táctil, pero *inmediatamente* me doy cuenta de variaciones en su intensidad, en su localización, o de que se destaca sobre un fondo que *no* siento. Todo quale sensible aparece *naturalmente* en alguna forma de conexión. Sólo a título de experimento mental, puedo inducirme a sentir *únicamente* tal amarillo, tal sonido, tal olor. Llamaré a esta condición de todo sentir «principio de coordinación cualitativa». En virtud de ese principio el sentir se da siempre como una coordinación o complexión de qualia, de cualidades sensibles individuales.

238. Al «principio de coordinación cualitativa» está íntimamente ligado el de «predominancia relativa»: en todo sentir hay un elemento *predominante* y otro(s) subalterno(s) que se articula(n) más o

menos claramente y más o menos dependientemente con el predominante.

239. He pasado a la sensación resuelta, a la autorresolución del *sensum*. Hay todavía un nivel más básico, que llamo «unidad mínima de conglomerado sensible». Ese conglomerado presenta dos momentos: el de la excitación y el de la resolución a la que aquélla apunta. Hay un margen de indeterminación (anarquía, turbación, *ilimitación*, etc.) que se resuelve en un margen de determinación (orden, sosiego, *límite*, etc.): un elemento *determinante* (el quale-resolución) y un elemento *indeterminado* (el quale-excitación).

240. Hay excitaciones que no llegan a *resolverse*, al menos de forma que me parezca satisfactoria, pero no hay resoluciones que no hayan sido precedidas por una excitación.

241. La vida, considerada globalmente, ¿no es una vasta excitación sin resolución, o con una resolución siempre aplazada porque siempre hay algo excitante? Según esto, la vida es una agonía que sólo cesa con la muerte.

242. En *el principio* hubo una excitación infinitamente indeterminada que apuntaba a una resolución infinitamente determinada. Es, más o menos, lo que resultaría de fundir «en el principio fue la acción» y «en el principio fue el verbo».

243. De la Luna y de otros cuerpos celestes se dice que están muertos, pues en ellos no se atisban indicios de vida. Cuando se traen rocas de esos astros no se teme que puedan suponer un peligro para la vida en la Tierra. Pero si algún día se llegaran a traer especímenes de vida (bacterias, virus, etc.), se encenderían las luces de alarma, pues se tiene el fundado temor de que *esa vida* puede ser un peligro para la de la Tierra, y si se llega a conocer la existencia de otras civilizaciones, el peligro será aún mayor, como también las expectativas. Los planetas que llamamos *muertos* no suponen un peligro para la vida; los vivos, sí. La vida hace de la materia algo peligroso, hecha como está de fuerzas *apasionadas*.

244. La vida es como un veneno que, correctamente administrado, puede ser un poderoso medicamento. Al entendimiento le incumbe acertar en la administración.

245. La inteligencia puede devolver a la vida la inocuidad inherente a lo que no tiene vida.

246. Estoy en una habitación iluminada de tal forma que no es posible ver los límites de la misma, sino sólo una luz rosácea envolvente y uniforme. La luz se difunde de forma tan homogénea que no me es posible percibir en ella ninguna diferencia de color, tono,

brillo, etc. Así sería la reconstrucción experimental de un solo quale visivo. Pero basta un parpadeo o que los ojos sufran una pequeña alteración para que se quiebre la uniformidad, y el quale único se transforme en una coordinación o conexión de qualia.

247. Aun en ese caso de inducción unicualitativa, el quale se presenta en conexión con otros qualia de orden diferente: la sensación de respirar, la del sonido que se hace al respirar, la de un olor, la de qualia musculares, cinestésicos, propioceptivos, térmicos.

248. Los enfermos que después de una operación consiguen ver sienten los colores como el olor los sujetos videntes: es como si el color les bañase, como si obrase sin necesidad de llenar una forma determinada con una extensión determinada.

249. Durante los nueve primeros meses, el niño no distingue lo cromático y lo acromático más que de forma global; luego las regiones coloreadas se articulan en tintes «cálidos» y «fríos» y, finalmente, percibe el detalle de los colores.

250. El principio de síntesis establece que todo *lo dado* (ya quale sensum representativo o afectivo-motor, ya quantum, ya estructuras ideales) se me da en forma de complejo, es decir, como una coordinación de partes.

251. El principio de análisis establece que lo *simple* sólo puede obtenerse a partir de un complejo, o sea separando lo complejo en sus elementos. Como tal, lo simple es indecible e insensible. Planteada en términos absolutos, la cuestión de «qué es lo simple» (o «qué es lo complejo») no tiene respuesta, pues la gramática de esas expresiones exige un «punto de vista» o «referente» a partir del cual se usan. Desde el punto de vista de la fisiología, «hombre» es una cosa compleja; para la demografía, una cosa simple. Simple es la flor cuando la considero desde el punto de vista del aroma que difunde y del balance comercial del florista, pero es compleja desde el punto de vista del botánico y del miniaturista.

252. Una conexión que el hombre adulto hace de forma automática al sentir un color es la del nombre que se asigna a ese color. El ver-amarillo va acompañado automáticamente del sonido «amarillo». Conexión apaciguante, pues traslada una excitación de resultados más o menos aleatorios a un sistema de qualia (los auditivos que integra el sistema de la lengua) más estabilizado, en el que, transformado en «amarillo», el sensum-amarillo encuentra su posición sistemática, lo que facilita la comunicación y comprensión.

253. ¿A qué se podría llamar «unidad formal de sentir» o de sensum, es decir, de «lo sentido»? A la conexión cualitativa mínima. Esa

conexión puede ser el mero contraste forma-fondo o quale-límite, pero también el cuadrado que enmarca un color, un punto, un ángulo, etc. Esta unidad bipolar no consta de dos componentes iguales, sino que uno, el que se destaca, es *más preciso, más determinado* que el que no se destaca, o sirve de límite, de fondo, de acompañamiento.

254. Todo lo que se siente forma parte de un complejo que, al menos, tiene dos polos o términos: lo sentido (polo dominante) y su límite (polo subalterno). Todo sentir se da necesariamente como una forma *atómica* de coordinación; es un compuesto de *punto* y *campo*. Ese rasgo es tan inherente al sentir como el de que todo sentir tiene un contenido formal determinado: amarillo, anaranjado, rojo, etc.; sonido grave, agudo, tal timbre; dígame lo mismo de los demás qualia sensibles.

255. La «unidad mínima de conglomerado sensible», que está formada por una excitación que apunta a una resolución, y la «unidad formal mínima de sentir», que consiste en la conexión cualitativa mínima, están en la base de la atención. Ésta es un movimiento (excitación) hacia un punto cualitativo (resolución) que se destaca frente a un fondo de elementos subalternos, indeterminados.

256. Todo quale se da en un campo de relaciones. De semejanza, de desemejanza, de contigüidad, de sucesión, etc.

257. La contigüidad y la consecutividad son el germen de toda forma de asociación (de representaciones), incluida la forma de nexo que se llama de causa-efecto.

258. Decir que los qualia tienen rasgos inherentes equivale a decir que apuntan, o pertenecen, a *marcos de referencia fundamentales*. En vez de arquetipo, antetipo o prototipo prefiero la expresión «protorreferente» para significar las *formas primarias de referencia o resolución*. Hay protorreferentes de tipo sensible-presentativo, como son los visivos, los auditivos, los olfativos, los gustativos, los táctiles, los térmicos, los musculares, los cinestésicos, etc.; los hay de tipo sensible-afectivo-motor, como son los de placer y dolor, bienestar y malestar, alegría y tristeza, hambre, sed, apetito sexual, temor, etc.; y también de tipo sensible-ideal, como son los lógicos, aritméticos, geométricos. Toda consciencia se basa en esas formas. Son protorreferentes, pues todas las experiencias posibles se refieren a ellas en último término como a sus formas de resolución.

259. En la vida, los qualia —tanto los sensa como los cogitata— no se dan aislados, sino entrelazados en diferentes combinaciones o plexos. Veo algo amarillo, el amarillo se recorta sobre un fondo gris;

a esa coordinación de qualia le sigue otra en forma de blanco, negro, rojo en determinadas relaciones espaciales; y al mismo tiempo siento voces, ruidos de diferentes clases, olores, qualia cinestésicos de las manos, del cuello, de los ojos. Esa persona que ahora pasa a ocupar el campo perceptivo, y por ello se constituye en foco de atención, se me ofrece en la forma de una determinada coordinación de qualia presentativos de tipo visivo, auditivo, olfativo, táctil, etc., así como en una coordinación de qualia afectivos (me inspira simpatía, temor, etc.).

260. Sólo al hacer una reflexión, reduzco esas coordinaciones a sus elementos. Es con vistas a ese fin analítico por lo que *me fijo en un quale determinado*, por lo que lo aísló *a título teórico-experimental*. Esta fijación aislante, ¿altera la cualidad del quale? ¿La observación del quale lo modifica? Veo-amarillo, me fijo en el sensum, lo observo, ¿cambia por ello? No, sigo viendo-amarillo. Pero puede que, según observo, vayan descubriéndose otros sensa, lo que no altera el de ver-amarillo. Simplemente, se amplía el horizonte, se conecta el quale amarillo con otros qualia.

261. Los qualia auditivos me proporcionan, al sucederse, la comprensión inmediata de la primera dimensión, así como la de las coordinaciones lineales de los qualia; los visivos me proporcionan la comprensión inmediata de la segunda dimensión, así como la de las coordinaciones superficiales.

262. La imagen visual es siempre espacial bidimensional. Las táctiles, auditivas, gustativas, olfativas, térmicas, musculares y propioceptivas también son bidimensionales, pero su resolución espacial es confusa, si la comparo con la clara bidimensionalidad de la visual. Ningún sentido me ofrece la tercera dimensión, la del volumen. Ésta resulta de relacionar una sucesión de imágenes, preferentemente visuales y táctiles; o sea resulta del movimiento, sobre todo del movimiento de giro. Es el movimiento lo que me permite interpretar las imágenes visuales y táctiles como si poseyesen tres dimensiones, y situar las otras clases de qualia en un espacio de tres dimensiones.

263. Decir que el movimiento abre la tercera dimensión es lo mismo que decir que lo que la abre es la relación del cuerpo percipiente con los otros cuerpos.

264. Sentado, miro una pared blanca con una puerta a la izquierda. Es una *superficie* que se extiende de arriba abajo y de izquierda a derecha. Ahora me levanto y doy unos pasos hacia delante. Observo que ciertas líneas-manchas perspectivas se desplazan. De esas

modificaciones que se producen en coordinación con los movimientos de mi cuerpo *deduzco* que estoy en un espacio tridimensional, que como tal espacio tridimensional no me muestran la vista ni los otros sentidos. Entonces me digo: «*Si no existiese* la tercera dimensión no podría efectuar esos movimientos ni se producirían los desplazamientos de las líneas perspectivas». ¿Pero no puedo equivocarme? La sensación de volumen ¿no es una *ilusión*, si la comparo con la *realidad* de las otras sensaciones?

265. Como horizonte se me ofrece una coordinación de qualia cromáticos (azul, verde, marrón..., de arriba abajo) de diferentes formas (poligonoides), táctiles (en la planta de los pies), propioceptivos y musculares (en las piernas, el cuello...) y conativos (de esfuerzo). Los qualia cromático-geométricos los interpreto como «una palmera (= Ar) que se destaca contra el cielo azul en la parte superior, una franja de mar en la media y una tapia en la inferior» a la que deseo acercarme, para lo cual me pongo en movimiento. La acción de moverme hacia Ar la experimento en la forma de ciertos qualia propioceptivo-musculares, táctiles y conativos (= Mpc). «Mpc $\rightarrow$ Ar» revela una sucesión de modificaciones poligonales y cromáticas que derivan, conforme a una regla (de perspectiva geométrica y aérea), de la mayor proximidad o lejanía entre mi cuerpo (= Cuer) y Ar. Así, «Mpc $\rightarrow$ Ar (Cuer)» revela la existencia del espacio en tres niveles coordinados: el de Mpc, el de Ar y su entorno, y el de Cuer. El espacio tridimensional (la distancia) no se me ofrece en forma de quale, sino como una propiedad inherente a ciertos qualia (los visuales), que es cuantificable conforme a ciertos paradigmas geométricos. Entonces observo que es a causa de la coordinación en que se dan los qualia por lo que éstos se insertan en el espacio, y que el espacio es un principio universal de relaciones cualitativas.

266. La *espaciosidad* y la *temporeidad* de los objetos perceptivos son datos últimos del sentir-entender.

267. Todo discurrir de imágenes visuales, táctiles, etc., implica un movimiento que establece conexiones entre ellas. El movimiento puede ser, de una parte, recto o curvo, o una mezcla de ambos, y, de otra, abierto o cerrado. En el primer caso están los movimientos quebrados y ondulados, en el segundo el que origina las formas del polígono y el que origina las del círculo.

268. La resolución de una excitación sensorial da lugar a un quale, a una forma-contenido sensible, pero esa resolución tiene dos *direcciones* indisociables: por la autorreferente el quale muestra o

abre su propia forma-contenido sensible, por la heterorreferente se abre al campo de qualia donde aquél está inserto. De ahí que las excitaciones no puedan resolverse de forma aislada, por más simples que parezcan, sino formando sistema; y que siempre quepa la posibilidad, una vez lograda la resolución, de que ésta origine excitación en un momento posterior. A esta condición de toda excitación-resolución sensible la llamo «principio de armonía o integración insuficiente».

269. Toda resolución consiste en un acorde o armonía que, en un momento posterior, puede generar una nueva necesidad (excitación) de armonía o integración.

270. Generalizando, cada cosa es ella misma y lo que de ella hace lo que está en su campo de interacción. Cosa y entorno, o punto y campo, son términos indisociables.

271. Toda cosa es un principio de excitación que se resuelve de una forma determinada en razón de lo que la cosa es de suyo y de la acción que sobre ella ejercen las cosas que están en el campo.

272. A siente B. En conexión con ese sensum (B) se producen determinados acontecimientos en las neuronas (NC) de A, o sea A (NC + B). Puedo suponer que NC sea el resultado de que A sienta NC (por ejemplo, A observa NC). Lo indudable es que cuando A siente B, lo que le es presente a A es B, no NC. Sentir-B no es sentir-NC. NC es el *acompañamiento* de sentir-B (o condición neurobiológica del sentir). Todo sentir tiene un acompañamiento neurobiológico, pero ese acompañamiento *no es el sentir*.

273. La relación de anverso-reverso *no* es la de fondo-figura, pues todo anverso presenta la relación de fondo-figura. La relación de anverso-reverso supone el movimiento de *giro* de aquella cosa de la que se dice tiene anverso-reverso. A la relación de fondo-figura se la puede comparar con un rey (figura) y su comitiva (fondo), con una melodía (figura) y su acompañamiento armónico (fondo), con un cuadro y su marco, con un retablo y el fondo del templo donde se encuentra. Figura es todo lo que se destaca en la percepción, la cual es siempre percepción-de-algo-en-un-campo. De ahí que a lo que llamo ahora fondo pueda llamarlo un momento después figura si lo destaco de manera que lo que era figura pasa a ser fondo de la nueva figura o foco de atención. Hay pintores, como Escher, que juegan con la ambigüedad de esta relación haciendo que la figura se vea como fondo y el fondo como figura.

274. Mientras sigo viendo-amarillo, me asalta un recuerdo y vuelvo la atención hacia ese recuerdo (quale cogitatum). En ese caso,

dejo de *estar en el quale sensum ver-amarillo*; he pasado a *estar en otro objeto* —nuevo foco de atención—, que ahora contemplo, en el que ahora me fijo. El *quale amarillo* y los otros con los que aquél se entrelaza no se han alterado, pero han sobrevenido otros *qualia* y con ellos la alteración del campo de relaciones del *quale amarillo*. Al centrarse la atención en un nuevo foco, los otros quedan en estado latente, desatendidos.

275. El hecho de sentir algo (*ver-amarillo*) implica *no sentir otra cosa* (*ver rojo*) en el mismo punto del espacio y del tiempo. Son dos *qualia diferentes*, por tanto del uno digo que *no es* el otro. La experiencia que tengo de la diferencia, de la que deriva la de la negación, no es de la misma clase que la experiencia que tengo de sentir-algo. Pero esa experiencia hace que pueda darme cuenta de la *mismidad* del *quale sensible*. De no existir la *mismidad* del *quale*, no podría saber que ahora hay *otro quale*. La *mismidad* es un rasgo propio de todo *quale*, lo acompaña necesariamente, pero sólo se hace consciente *frente a otra* clase de *qualia*. La *mismidad* es el principio de la resolución, como la *otreidad* lo es de la excitación.

276. La categoría de *lo mismo* sirve para representar la continuidad cualitativa del *quale*; de ahí que se asocie al ser. Lo contrario ocurre con *lo otro*.

277. *Lo mismo* y *lo otro* se dan transobjetivamente en las cosas físicas, en los *qualia*.

278. La negación se deduce del cambio. «Ya no es lo mismo», digo cuando se produce un cambio. La negación in-determina la cosa negada. El principio de relación existe porque una cosa *no es* otra cosa.

279. *Lo mismo*, *lo otro*, la *negación*: ninguna de esas cosas las siento de la forma que siento cuando veo-amarillo. En este último caso, puedo hablar de *dato último sensible*, en el otro de *datos últimos relacionales*. De éstos puedo decir que son, pero que se hacen notar de otra forma a como se hacen notar los *qualia sensibles*. Los unos y los otros se coimplican.

280. ¿Cómo puedo decir que algo es lo mismo, o es diferente, o no es, si no siento, si no pienso? ¿Cómo puedo sentir o pensar algo, si no es *algo* lo que estoy sintiendo o pensando y, por ello, por ser algo, es *diferente* de otros algos, *no es* otros algos?

281. La realidad se me ofrece en dos niveles principales: el de los *qualia* (nivel material) y las relaciones (nivel formal). Históricamente, mientras que el primero es estático y acumulativo o incluyente, pues tiende a acumular más y más información dentro de un

determinado sistema de relaciones, el segundo es dinámico y excluyente, pues descarta los sistemas pasados y todo lo que les pertenece.

282. El sentir se da en un proceso de multiplicación cualitativa, abre series virtualmente infinitas de qualia, en tanto que el entender reduce las series cualitativas en un proceso de unificación que apunta a la unidad. «La razón humana —dice san Agustín— es una fuerza que tiende a la unidad.»

283. Ahora veo amarillo; luego verde; luego rojo. Tres qualia, cada uno de los cuales me impone su evidencia. Si los relaciono es que siento que no son iguales, de donde infiero que son numéricamente diferentes.

284. ¿Debo decir que el quale *se da en la cosa*, y la relación entre los qualia *sólo en el pensamiento*? Las relaciones espaciales y temporales (contigüidad, sucesión) son posibles porque los qualia son sensibles, o sea objetos de sensación. Pero junto a esas relaciones las hay de otra clase, que llamo *inteligibles*. Términos como *no*, *otro*, *mismo* (esto es *otra* cosa, aquello *no* es esto, eso es lo *mismo* que esto, etc.) son indicadores de *nexos de qualia*, pero no se dan en las cosas en cuanto que éstas son objetos de sensación *pura*, sino de intelección. Si identifico la cosa con el quale *sensum*, entonces resulta claro que los términos de relación *inteligible* no se dan en la cosa. Ahora bien, la cosa es posible, como objeto de intelección, porque existen esas formas de relación. Las relaciones, ya sean sensibles ya inteligibles, son, con el mismo derecho que los qualia aunque con distintos títulos, estructuras primarias de referencia: protorreferentes de relación. Así, pues, hay protorreferentes de qualia o cualitativos, y protorreferentes de relación —ya sensible ya *inteligible*— o relacionales.

285. Veo-rojo, seguidamente veo-amarillo (ya *no* veo-rojo), seguidamente veo-verde (ya *no* veo-amarillo-ni-rojo). El *no*, la negación, significa un *cambio* de determinación, de *sensum*, pero *no determina* en qué se resuelve el cambio que se ha producido.

286. Los términos de relación sirven para significar la complejidad; de ahí que estén íntimamente ligados al movimiento y a la complejión cualitativa.

287. El término *mismo* se usa para significar la repetición o el retorno de un quale. «Quiero lo *mismo* que ayer», es decir, el quale que quiero ahora es el quale que quería ayer. Ese uso de *mismo* es adecuado cuando se ha dado la resolución del quale en una *forma determinada*, o sea que, en último término, si se usa *mismo* para sig-

nificar la repetición o retorno es *porque* el quale existe como una forma determinada de resolución.

288. «Uno queda preso –dice Husserl– en la autoevidencia de que cada cosa presenta un aspecto diferente en cada caso para cada uno.»⁶ Bien, cada cosa es una infinitud virtual de apariciones... *de la propia cosa*. Digo: cada aparición de la cosa remite, no a un infinito de resolución, pues entonces *no aparecería nada*, sino a una unidad de resolución, a la propia cosa. Aunque se me antoje infinita, toda multiplicidad mundana arraiga en la unidad de su identidad.

289. ¿Se pueden tener dos ideas acerca de una misma cosa? Si es *la misma*, es evidente que no. ¿Pero es que *realmente* dos cosas pueden ser *la misma*? Es obvio que numéricamente no pueden serlo. Pero en las cosas hay aspectos no numéricos que me permiten decir: es la misma cosa que vi ayer.

290. La mismidad de todo sentir, en cuanto que el sentir se presenta siempre en la forma de sus contenidos específicos, está atravesada por la alteridad de todo sentir, en cuanto que todo sentir es excitación.

291. *Diferente* significa la negación de un quale con la afirmación de otro quale: esta silla es diferente de la que vi ayer. Si puedo decir que algo es *diferente* es porque se me presenta de forma indeterminada (esto *no* es eso), aunque determinable, una forma de resolución (el *esto* y el *eso*).

292. *Uno-otro* sólo son inteligibles mediante los términos de *afirmación* y *negación*, es decir, de conexión (inclusión) y desconexión (exclusión).

293. «Este papel *no* es rojo.» Señalo la inconveniencia de unir *rojo* a *este papel*. Es decir, afirmo la ruptura de la conexión *rojo-este papel*. «No quiero que *vayas*»; ahí el *no* determina al *vayas*, no al *quiero*; se reduce a: «Quiero que *no* *vayas*». Es decir, afirmo mi voluntad de que el *tú* no se conecte con el *ir*. La negación no responde a una entidad positiva determinada. Incluso si niego la negación, tampoco sé de forma determinada de qué se trata: «No digas que *no* has hecho eso», de donde se infiere que el interpelado ha hecho *algo*, pero indeterminado. Los «*no-carpinteros*» hacen referencia a *todos* los miembros de la clase a la que pertenecen los carpinteros, menos los carpinteros. Es decir, se desconecta a los *carpinteros* de *todos* los

⁶ *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Madrid 1991, pág. 174.

miembros de su clase. La negación significa la ruptura de una conexión determinada, sin por ello negar la posibilidad de una determinación diferente de la negada. La afirmación, en cambio, significa una conexión determinada. No hay simetría (como la que hay entre +1 y -1) entre la afirmación de algo y su negación. «Esto es rojo» no es el reverso semántico de «esto no es rojo». La oposición se da entre lo determinado (= conectado, incluido) y lo indeterminado (= desconectado, excluido). Hay oposición, pero sólo *respecto* a la determinación.

294. La idea de la negación, el enunciado negativo, por ejemplo «esto no es una mesa», surge –al comparar ideas con impresiones, impresiones con impresiones o ideas con ideas– de la falta de correspondencia entre los dos términos. Psicológicamente, tiene que ver con el sentimiento de sentirse engañado, frustrado, decepcionado.

295. Los qualia están relacionados unos con otros. Hay relaciones de contigüidad (espacio), de sucesión (tiempo), de posición sistemática (paradigma-forma). Una hoja de papel admite numerosas relaciones: el material de que está hecha, el color, el fabricante, la técnica de fabricación, su distribución, el valor comercial, el gusto de los compradores, las posibilidades artísticas, los valores simbólicos del papel y del color, las relaciones geométricas y numéricas, etc. Todas las relaciones mencionadas se refieren al objeto (hoja de papel) en su conexión con otros objetos (clases de papel, colores, procesos de fabricación, puntos de venta, valores comerciales, etc.), los cuales pueden ser más o menos complejos, pero siempre resolubles en objetos.

296. Con la citada hoja de papel puedo hacer 28 figurillas y asignar a cada una el valor de una letra diferente, o bien hago 10 figurillas y asigno a cada una un valor numérico decimal. La hoja puede ser así un alfabeto o un sistema de numeración.

297. Y hay otras relaciones más básicas, inmateriales, insensibles, de las que sin embargo depende la propia existencia del objeto material y sensible, como son la de *lo mismo* y *lo otro*, o sea la del límite y la ilimitación, la del uno y el no-uno.

298. *Lo uno* y *lo otro* constituyen un principio lógico y ontológico. En el mundo inorgánico se da, predominantemente, como yuxtaposición; en el orgánico, como articulación integrada. De la unidad se va a la otredad, y de ambos términos a la armonía.

299. «La física atómica enseña que esas cosas que parecen tan estables están vibrando, cambiando continuamente.» «Sí, pero de

acuerdo con una ley que permite decir que una cosa es ella misma en todos sus cambios, *casi* a pesar de todos sus cambios.»

300. Las relaciones se revelan a través de las acciones y las operaciones, o sea de los movimientos, de que son susceptibles los *qualia*.

301. Sin relación no puede haber conexión. Ésta hace operativa a aquélla. Conexiones lógicas, sociales, culturales, eléctricas, mecánicas, geográficas, urbanas, familiares, sentimentales, profesionales, informativas, etc.

302. *Qualia* y nexos son datos básicos de la realidad. Los *qualia* son necesariamente sensibles, pero se ajustan a un modelo insensible o forma inteligible; los nexos pueden ser sensibles (espacio-temporales) e inteligibles (puramente lógicos).

303. ¿Puedo decir «no sé si veo amarillo»? Puedo decirlo si no sé a qué término conectar el *sensum* amarillo, lo que puede deberse a que es confuso, a que ha pasado demasiado deprisa, a que ignoro el nombre del *sensum*, etc. El hecho de que los *sensa* se impongan por sí mismos, de que impongan su presencia, no significa que impongan también el *nombre* que se les debe adjudicar ni tampoco que hayamos de estar atentos a su presencia.

304. En cuanto tal, un *quale* es una realidad prelingüística, pre-predicativa. La predicación («este papel es rojo») implica el establecimiento de una conexión entre *qualia* diferentes («este papel» y «rojo»). De un puro *quale* no puede decirse que es verdadero; ni que es falso. En sí mismo, es indecible. Decirlo es ya conectar al menos dos *qualia*, por ejemplo el *visual* rojo y el *sonoro* «rojo». Pero aunque los *qualia* son indecibles, todo lo que se puede decir se basa en ellos; de ahí que sean datos fundamentales, protorreferentes. Como dice Wittgenstein: «Si lo verdadero es lo que tiene fundamento, el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso»⁷. Los *qualia* son *dados*. Ahora bien, si son dados, entonces hay necesariamente formas protorreferentes de resolución, cuya existencia descansa en un fundamento no sensible, sino inteligible, o no ininteligible, de formalización de lo sensible.

305. *Cómo* son dados los *qualia*, eso es otra cuestión, a la que responden los neurobiólogos, los bioquímicos, los físicos, etc. *Por qué* me son dados *tales* *qualia*, en vez de *tales otros* teóricamente posibles, *por qué* forman el sistema de *qualia* que de hecho forman, no puedo saberlo, aunque llegue a averiguar, en toda su complejidad, có-

⁷ *Sobre la certeza*, § 205, Barcelona 1997.

mo me son dados y qué sistema forman. Aunque no pueda responder a esas preguntas sobre el origen y la constitución formal última de los qualia, sin embargo puedo afirmar que arraigan en un principio de inteligibilidad, sin el cual ninguna resolución sería posible, ni siquiera la puramente sensible.

306. En cuanto tal, un quale es indecible, pero es indudable. Todo posible conocimiento se basa en ellos, en la creencia que imponen. Incluso si niego que veas ahora amarillo, o sea incluso si afirmo que ahora no ves amarillo, sino, por ejemplo, anaranjado, mi afirmación se basa en una impresión –un quale o una coordinación de qualia– y sólo en una impresión. Incluso si empleo instrumentos para precisar mi afirmación, el uso de esos instrumentos se basa, en último término, en impresiones, en qualia presentacionales.

307. La imposición de su particular presencia constituye el principio de la creencia y, también, de la atención. La atención consiste en el hecho de que el quale, ya *sensum* ya *cogitatum*, se hace presente, se destaca de los otros qualia que forman el campo cualitativo. Como todo quale se hace presente en un campo cualitativo consistente en contigüidad y sucesión de qualia, la atención supone que el quale que constituye su foco está investido de una cierta complejidad. En cuanto resultante de la atención, la conciencia sólo puede darse como una complejidad de qualia, como complejidad.

308. Sin atención no hay conciencia. Para tener conciencia de algo, el foco de la atención debe recaer sobre ese algo.

309. Se ha observado la importancia del ritmo y la frecuencia en relación con la atención.

310. «Niveles de conciencia» no es lo mismo que «niveles de conocimiento». Por niveles de conocimiento entiendo la posición que tienen los objetos de la conciencia –según sean más o menos básicos– en el edificio del saber, dentro de un sistema.

311. Como los muebles de una habitación se hacen presentes al encender una lámpara, así es el darse cuenta de algo. Darse cuenta de algo supone que el algo se haga presente como algo que es de suyo y como algo que está relacionado con los otros algos que se encuentran en el campo. ¿Cómo sé que N se ha dado cuenta de algo? Sólo un examen atento de la conducta de N me permite afirmar con certeza que se ha dado cuenta de algo. Obsérvese la conducta de los niños, cómo se modifica cuando se dan cuenta de algo.

312. La certeza presupone el reconocimiento de una congruencia de los objetos, de una regla de composición, lo que implica una

«sensación», un estado anímico: el del apaciguamiento de una tensión o excitación.

313. Los qualia tienen propiedades que les son inherentes. Los visivos son espaciosos, ocupan o manifiestan un espacio que se extiende en las cuatro direcciones fundamentales (arriba-abajo, derecha-izquierda) del espacio bidimensional visible. La extensión les es inherente. La impresión de la extensión que ocupa el quale visivo implica la duración de la impresión. Si ésta no durase, el quale no podría imponer su presencia. Todo punto visual tiene una extensión. El quale auditivo es también localizable, pero de forma menos precisa que el visivo, como un quale característico que dura.

314. En el campo visual y en otros, generalmente a través del visual, se distinguen las relaciones derecha-izquierda, arriba-abajo, centro-periferia, cercano-lejano, profundo-superficial, etc., lo que es debido a que a los sentidos les es inherente un soporte corporal que los sitúa en un punto-del-espacio-y-del-tiempo.

315. La *espaciosidad* es la condición que tienen los qualia visivos de yuxtaponerse, de extenderse.

316. Un filósofo creyó *demostrar* la realidad del mundo *exterior* alzando una mano y después la otra. Pero ese movimiento no demostraba nada. Para ello habría debido demostrar que esas dos manos que él alzaba físicamente (M-F) admiten relaciones que no admiten las manos meramente pensadas (M-P), y que, en virtud de esas relaciones diferentes, de M-F debemos decir que está en el mundo exterior, en tanto que M-P pertenece al mundo interior o mental. El error está en pensar que la exterioridad es inherente al contenido representativo de M-F y la interioridad al contenido representativo de M-P.

317. Los intentos de definir el «dónde», el «lugar», con referencia al pensamiento, originan curiosas paradojas: el pensamiento *está en* el cerebro..., bien, pero... ¿no es el cerebro el que *está en* el pensamiento?

318. Se suele llamar mundo exterior a aquel cuyos qualia podemos compartir con otros de forma directa o, al menos, de una forma distinta de como compartimos los qualia del llamado mundo interior. Si alzo mentalmente mis brazos hacia arriba, los otros sólo podrán compartir ese movimiento imaginario si así se lo hago saber. Si efectivamente alzo los brazos en un lugar convenientemente iluminado, y ellos ven el movimiento que efectúo, no necesito decirles que estoy alzando los brazos.

319. ¿El espacio exterior y el espacio interior son entonces un

mismo espacio? ¿El mundo exterior y el mundo interior son un mismo mundo? En cierto modo sí, pues ambos tienen el carácter de *espaciosidad*, pero, como las conexiones intercualitativas que admite el uno no son las mismas que las que admite el otro, no se puede decir que sean *absolutamente* un mismo espacio, un mismo mundo. Son dos formas de darse el espacio y el mundo.

320. Esencialmente, el espacio interior y el exterior son un mismo espacio. Ambos poseen el rasgo esencial de todo espacio: la yuxtaposición de partes, las direcciones hacia la periferia a partir de un centro, sólo que el espacio exterior se comparte de forma diferente a como se comparte el interior.

321. Si podemos compartir el espacio exterior, entonces es que es una realidad independiente de los individuos. ¿Es eso cierto? ¿No compartimos *también* la sensación, el entendimiento? ¿Diremos por eso que son realidades independientes de los individuos sentientes-inteligentes? Son protorreferentes transcualitativos.

322. ¿Pero es que compartimos de la misma manera el espacio y el tiempo? ¿Compartimos de la misma manera esas dos dimensiones de la realidad y la del sentir-entender?

323. Mi manera de vivir el espacio ¿no es diferente de mi manera de vivir el tiempo?

324. Lo espacial es el protorreferente de lo que se da en simultaneidad y yuxtaposición; lo temporal, de lo que se da en sucesión y movimiento.

325. El círculo es el protorreferente de la reversibilidad e iterabilidad de toda acción.

326. El espacio no existe solamente como extensión pura, aunque ésta sea una condición necesaria de su existencia, ya que puede interpretarse como momentos sucesivos, cada uno de los cuales manifiesta un quale.

327. En los qualia hay algo espacioso y algo tempóreo.

328. ¿El dolor de muelas está en las muelas como la mancha de una chaqueta está en la chaqueta?

329. El espacio y el tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad, y por este carácter «trascendental» otorgan rango de ciencia exacta a la geometría y la aritmética. ¿Es aceptable esta doctrina? ¿Es que existe la sensibilidad *al margen de los cuerpos sensibles*? «Sensibilidad» es sólo una forma nominal *abstracta y genérica* de referirse a cierta cualidad *de los cuerpos*. Ahora bien, el espacio-tiempo *físico* se refiere a los cuerpos sensibles y, sólo de forma abstracta, genérica, a la sensibilidad.

330. Los llamados *aprioris* de la sensibilidad y las categorías del entendimiento *son parte de* las cosas, de los objetos, en cuanto que descubren nexos, ya objetivos ya transobjetivos, de las cosas.

331. El espacio y el tiempo se fundan en el protorreferente de las relaciones, ya de coexistencia ya de sucesión, que afectan constitutivamente a los objetos de la experiencia. Por ser condiciones últimas del sistema de relaciones de la objetividad sensible, carecen de toda objetividad. Son transobjetivos. Lo que no quiere decir que sean «subjetivos», ni propios de la constitución del Yo sentiente o pensante.

332. El movimiento revela la implicación del espacio y el tiempo, su intrincación mutua. El espacio y el tiempo se coimplican en el movimiento. He ahí una condición radical de los cuerpos.

333. Así como el espacio es la condición y la forma más aparente de la estabilidad o permanencia, el tiempo lo es del cambio.

334. El tiempo es el cambio que se produce de forma sucesiva.

335. La unidad de tiempo no es tanto el *instante* como el *suceso*. El tiempo sugiere la otreidad que hay en el corazón de la mismidad, el no-ser que atraviesa al ser.

336. En el instante convergen el tiempo (devenir, sucesión) y la eternidad (presente continuo). El instante es y no es eterno; es y no es temporal.

337. En el ámbito de los *qualia* el principio de relación o interdependencia se manifiesta de forma objetiva como espacio-tiempo.

338. Las relaciones lógicas, numéricas y geométricas —la serie de los números naturales con sus propiedades, la de los polígonos con sus propiedades, etc.— están fuera del tiempo, aunque las descubramos en el tiempo. Por estar fuera del tiempo, éste no las afecta.

339. ¿No cabe decir lo mismo de las formas cualitativas: rojo, azul, amarillo, amargo, dulce, etc.? Tampoco sobre éstas tiene ningún poder el tiempo. No obstante, las relaciones objetivas que se dan entre los *qualia* no poseen la necesidad y exactitud que observamos en el ámbito de los números y las figuras geométricas.

340. No hay contradicción en imaginar la existencia de una escala de colores diferente de la que percibimos. En cambio, no podemos concebir que el sistema de los números y de las figuras geométricas sea diferente en función de la escala en que se nos ofrezcan los *qualia*.

341. Los intentos científicos por explicar de forma *radical* los fenómenos de la conciencia (los *qualia* *sensa* y *cogitata* representativos y afectivo-fruitivo-motores) están condenados al fracaso. Se des-

cubren los mecanismos físicos y bioquímicos sin los cuales no podrían darse los fenómenos de la conciencia, mas no por ello la ciencia explica la *razón* de esa conexión, ni la naturaleza de la misma. Entre el fenómeno de la conciencia y los procesos bioquímicos que la sustentan hay un abismo, una distancia inconmensurable, ya que toda descripción y explicación de esos procesos supone la existencia de la conciencia. Son intentos condenados al fracaso, como está condenado al fracaso el de querer *ver* el ojo —en cuanto que éste es el órgano que permite ver—, ya que el ojo sólo puede ser visto como objeto de visión, no como sujeto o condición de la visión: el ojo no puede ser visto como algo-que-ve. El ver no se puede ver. Asimismo, no se puede tener conciencia de lo que hace que se pueda tener conciencia. La conciencia, o entendimiento en general, es un protorreferente terminal, sin el cual no se podrían explicar los procesos y mecanismos orgánicos sin los cuales no puede darse, aquí y ahora, el propio fenómeno de la conciencia.

342. Dos modos fundamentales de tratar *científicamente* los fenómenos psíquicos. El uno consiste en la *aprehensión de conciencia*, que no es más que el advertimiento que tengo de mis sensaciones, pensamientos, recuerdos, emociones, sentimientos, querencias...; la *aprehensión de conciencia* se refiere únicamente al darme cuenta de lo que me ocurre en los diferentes modos de aparición de lo que me ocurre. El otro modo es el del neurobiólogo. Podemos llamarlo «experimentación teórico-técnica» y se refiere a los correlatos neurobiológicos de las aprehensiones de conciencia. La experimentación teórico-técnica presupone como condición necesaria el modo de aprehensión de conciencia; sin ésta, aquélla sería impracticable.

343. La experimentación teórico-técnica ajusta a la aprehensión de conciencia un plexo particular de cosas observadas (los tejidos neurobiológicos) y los instrumentos que permiten hacer esas observaciones.

344. La experimentación teórico-técnica no puede descubrir la *causa* de los fenómenos psíquicos por la sencilla razón de que ella misma es causada por la aprehensión de conciencia. El «ajuste de plexo» implica la aprehensión de conciencia, y se produce gracias a una determinada *objetivación* de ésta.

345. La neurobiología parte de una particular objetivación temática efectuada por la aprehensión de conciencia. Ésta selecciona un sector determinado de objetos posibles y los somete a análisis con la ayuda de diferentes dispositivos, instrumentos o medios (microscopios, microelectrodos, agentes químicos...).

346. ¿En qué razón se funda la correspondencia que se observa entre lo somático y lo fenoménico, entre los *qualia* y el funcionamiento del cerebro, del cuerpo? No hay ninguna razón, o no es posible averiguarla, para que se haya dado esa correspondencia en vez de otras teóricamente posibles. Es como si se la hubiera preferido caprichosamente.

347. Toda aprehensión de conciencia admite diversas experimentaciones teórico-técnicas según sea el tipo de objetivación sectorial que ofrece a la experimentación y según sean los instrumentos o medios utilizados por ésta en su tarea experimentadora.

348. La *verdad* de la aprehensión se concilia con la *verdad* de la experimentación en cuanto que la segunda ha de ajustarse a la primera. Mientras que la primera responde a una determinada historia del mundo —es lo que es en función de la historia filogenética y ontogenética—, la segunda atiende *sólo* a las exigencias del *objeto*, el cual es contemplado a través de diferentes medios o dispositivos técnicos. Mientras que la aprehensión de conciencia pone las condiciones de objetividad, la experimentación teórico-técnica las desarrolla con vistas al mejor conocimiento del objeto.

349. El espacio en que está situada la *mesa física* ¿es diferente del espacio en que está situada la *mesa perceptible*? ¿Hay dos clases de espacio, el perceptible y el físico-científico? ¿O tres, si añadimos el puramente geométrico? Sólo hay uno, el perceptible. Éste es el espacio *radical*, donde *arraigan* necesariamente los hipotetizados por la ciencia física. El espacio perceptible tiene virtualidades que sólo se descubren mediante el complejo instrumental de la ciencia. ¿Y el espacio geométrico? Es, como la numeración, un conjunto de reglas de composición formal.

350. El principio de incertidumbre de Heisenberg. La idea de que, en la física cuántica, no es posible describir «objetivamente» los fenómenos, sino sólo «mi» conocimiento de esos fenómenos, no pertenece en exclusiva a la microfísica, pues esa misma idea se puede aplicar a toda forma de conocimiento. El principio de incertidumbre es sólo un caso límite del principio de relación, según el cual todo está en un *campo de relaciones*. Las relaciones que analiza el microfísico, contra lo que cree Heisenberg, siempre se refieren a *objetos* y *sólo a objetos*, a objetos que, sin duda, se ofrecen al observador de forma mucho más evanescente y mediatizada por aparatos que los objetos a los que se refiere nuestra experiencia cotidiana.

351. Digo que las relaciones que analiza el microfísico siempre se refieren a *objetos*, pues es evidente que no se refieren ni pueden re-

ferirse a sujetos-de-conocimiento, ya que, como nexos que éstos son y sólo pueden ser, los sujetos-de-conocimiento sólo son la condición sentiente-inteligente que permite sentir-entender los objetos, de modo que si los sujetos-de-conocimiento *aparecen* ante el sujeto-de-conocimiento sólo pueden hacerlo en forma de objetos (de conglomerados objetivos, de complejiones de qualia).

352. La condicionante *posición* del sujeto observador y los medios o *aparatos* que utiliza aquél para efectuar sus observaciones no son más que variables de la *situación objetiva*. Sean los que fueren los aparatos y medios con los que el microfísico efectúa sus observaciones, el término de referencia último de éstas es siempre un *sentir-entender*, lo que *no puede* ser en modo alguno objeto, ya que, de serlo, lo que necesariamente tendríamos no es un *sentir-entender*, sino algo *sentido-entendido*.

353. Que el observador condiciona el resultado de la observación a causa de los instrumentos y medios que ha de utilizar para efectuar su observación es como decir que la televisión condiciona el conocimiento que tengo del suceso a causa de las imágenes y del comentario que emite el televisor acerca de ese suceso. No es el sujeto lo que condiciona, sino las formas en que se objetiva ese sujeto.

354. «Llamo "objeto" a las representaciones que la microfísica ofrece de los elementos subatómicos.» «¡Mas para esos objetos no valen las categorías espaciotemporales que utilizamos en relación con los objetos macrofísicos!» «No por eso dejan de ser *objetos* ni el conocimiento que de ellos obtenemos deja de ser absolutamente *objetivo*, sólo que las *condiciones de objetividad* de los elementos subatómicos son parcialmente diferentes de las que constituyen los niveles superiores. Lo que es evidente es que, tanto en un caso como en otro, toda acción cognoscitiva se reduce a la formación-de-nexos-de-representaciones y éstas a *sentir-entender*, y el sentir-entender no es nada sin el objeto-representación al que el sentir-entender se refiere necesariamente.»

355. «¡Pero no se puede decir lo que está haciendo un electrón entre observaciones, porque es la observación la que crea la realidad del electrón! La realidad es la observación, no el electrón.» «Primero, el que no se pueda decir lo que está haciendo un electrón entre observaciones no autoriza a pensar que el electrón no esté haciendo algo y, menos aún, que el electrón no exista, aun cuando sólo podamos percibir una compleja conexión y sucesión de efectos electrónicos. El que un sociólogo, al hacer una encuesta para averiguar las intenciones de voto de los ciudadanos, no sepa lo

que piensan éstos en cada uno de los minutos de la jornada, no significa que no hagan o no piensen nada y, menos aún, que no existan, aunque seguramente no pensarán *exactamente* de la manera en que pensaban cuando contestaron a la pregunta del encuestador. Segundo, si hay observación, tiene que ser observación *de algo*, aun cuando ese algo-observado sólo sea conocido muy parcial y aproximativamente. Ese algo-observado es justamente el *objeto* de la representación cognitiva. Decir que la observación crea la realidad del electrón es como decir que el encuestador crea la realidad de la intención de voto porque en todo el tiempo en que no se formula esa pregunta se ignora si existe o no existe tal intención de voto, o si existe incluso el entrevistado.»

356. «Las partículas elementales forman un mundo de potencialidades o posibilidades más que de cosas o hechos, y la mecánica cuántica es un esquema matemático que relaciona los resultados de las observaciones de modo estadístico. Eso es todo.» «¡Pues no es poco! Si hay, según reconoces, *resultados* de las observaciones, entonces hay objetos efectivos, reales, y entonces no cabe hablar sólo de potencialidades o posibilidades. El que la mecánica cuántica relacione los resultados de modo estadístico no afecta en nada a la condición objetiva de esos resultados (algo parecido ocurre en las prospecciones sociológicas). Que no se puede apurar el análisis de los niveles subatómicos como cabe hacerlo en los macrofísicos es obvio, pero epistemológicamente irrelevante. De la misma manera, no cabe apurar el análisis de una sociedad que existió hace diez mil años y de la que subsisten escasas evidencias como cabe hacerlo de una sociedad actual de la que hay infinitas fuentes documentales. Además, eso de que las partículas elementales “forman un mundo de potencialidades o posibilidades más que de cosas o hechos” podríamos aplicarlo a las “intenciones de voto” a que antes me he referido. Esas intenciones forman un mundo de potencialidades o posibilidades más que de cosas o hechos, y la sociología es un esquema que relaciona los resultados de las encuestas (observaciones) de modo estadístico.»

357. «Los tamaños en que se mueve la física subatómica son tan pequeños que, para que me entiendas, el rayo de luz con que se observa el electrón lo golpea y lo cambia de velocidad, de modo que lo que se observa ya no es la realidad, sino la realidad alterada por el acto de observarla. ¿No es esto sorprendente?» «No tanto. En sociología se sabe que, al formularle ciertas preguntas, el entrevistado no expresa lo que realmente siente, sino que eso que siente sólo se

puede averiguar mediante una especial coordinación de las respuestas que el entrevistado da a diferentes preguntas. Tampoco se puede saber cómo era una ciudad después de haber sufrido un bombardeo con la exactitud con que se ofrecía a la inspección antes del mismo, pero eso no es óbice para que las ruinas permitan una reconstrucción, siquiera parcial, de la ciudad. El que el rayo de luz con que se observa el electrón altere la velocidad de éste no significa que no se pueda obtener algún conocimiento del electrón, de la misma manera que el miope que contempla lo que le rodea sin los lentes correctores no tiene una visión tan precisa como cuando se cala los lentes.»

358. No es correcto decir que lo que se observa sea la realidad alterada por el acto de observarla, sino la realidad alterada por el aparato utilizado para observarla. No es el acto de observar la realidad de las partículas subatómicas lo que las altera, sino los medios de que hemos de valernos para observar esa realidad, de una parte, y el carácter evanescente de esa realidad, de otra. ¿Es que hay una observación *pura*? ¿Es que hay una observación independientemente del acto de observar?

359. «La paradoja de la física moderna es que se describen los experimentos con palabras y conceptos que se sabe no corresponden a la realidad.» «En eso no hay ninguna paradoja, pues ocurre siempre que utilizamos palabras y conceptos para referirnos a cualquier asunto o realidad. O no hay más paradoja que la de afirmar que las palabras y conceptos pueden o/y deben referirse con absoluta exactitud a la realidad que designan.»

360. «En vez de conceptos estáticos fijos, que valen para silla y mesa, cuando se desciende al nivel de las partículas subatómicas que conforman la silla y la mesa, a esas partículas ya no se las puede describir con un nombre fijo, porque son varias cosas a la vez —corpúsculo y onda— y porque cambian de sustancia continuamente. Por eso en física cuántica habría que usar palabras fluidas, cambiantes, abiertas, como los procesos que intentan nombrar. La única herramienta que existe ya y que se acerca a ese necesario concepto fluido y abierto es el símbolo, el símbolo tal como se usa en la mitología.» «Primero, si las partículas son varias cosas a la vez —corpúsculo y onda— y cambian de sustancia continuamente, la cuestión se reduce a proveerse de términos suficientes con que designar esa realidad cambiante; es lo que hacemos cuando, al designar una corriente de agua, la llamamos ya río, ya arroyo, ya regato, ya riachuelo, ya ondas, ya recodo, ya rápido, ya salto de agua, ya cascada,

ya catarata, etc. También sabemos que un hombre que vive ochenta años cambia tanto, desde su nacimiento hasta su muerte, que se podría cuestionar que en todo ese lapso se le dé un solo nombre, por ejemplo, Pedro Crespo. Sin embargo, eso es algo que se hace, lo que a nadie lleva a engañarse sobre la realidad cambiante de Pedro Crespo. Segundo, la utilización de símbolos como los de la mitología para designar las cambiantes realidades de las partículas subatómicas es un recurso que vale tanto para esas partículas como para cualquier otro tipo de objeto, y los físicos cuánticos estarían dispuestos a aceptarlo siempre y cuando pudieran seguir *matematizando*, o sea exponiendo mediante ecuaciones y relaciones numéricas, los cambios de los que pretende dar cuenta el símbolo. Pues lo característico de la ciencia física, sea *macro* o *micro*, es la matematización de sus observaciones.»

361. Schrödinger da en el blanco con su «principio de objetivación» cuando concluye: «Sujeto y objeto son una sola cosa». Frente a la visión heisenbergiana de los objetos como inexorablemente condicionados por los sujetos-observadores, Schrödinger enfatiza que es una *contradictio in terminis* incluir el sujeto (la mente observadora) en la problemática del objeto.

362. Schrödinger: «La percepción sensorial directa del fenómeno nada dice sobre su naturaleza física objetiva (o lo que así solemos llamar) y debe desconectarse desde el principio como fuente de información, pero *la imagen teórica que eventualmente obtenemos consiste siempre en un conjunto de complicadas informaciones objetivas que, todas ellas, se refieren a la percepción sensorial.* [...] Galeno nos ha dejado un pasaje en el que Demócrito muestra al entendimiento (*dianoia*) discutiendo con las sensaciones (*aistheseis*) acerca de qué es lo “real”. El entendimiento dice: “Aparentemente, existe el color, lo dulce, lo amargo; en realidad, sólo existen átomos y vacío”; a lo que las sensaciones responden: “Pobre entendimiento, nosotros te hemos prestado la evidencia de ti mismo, ¿y tú quieres derrotarnos? Tu victoria es tu derrota”. [...] Todo conocimiento científico se basa en los sentidos y, a pesar de todo, las descripciones científicas de los procesos naturales así elaboradas carecen de toda cualidad sensorial, por lo que no pueden dar cuenta de ellas, no pueden explicarlas. [...] Las teorías científicas sirven para facilitar el examen de nuestras observaciones y de nuestros descubrimientos experimentales. [...] Este proceder [de presentar los resultados mediante revestimientos teóricos], aunque sea muy útil para recordar ordenadamente los hechos, tiende a destruir la distinción entre las observaciones reales y la teoría que surge

de ellas. Y, como las primeras siempre pertenecen a alguna cualidad sensorial, tendemos a creer que las teorías deben explicar las cualidades sensoriales, cosa que, claro, nunca consiguen»⁸.

363. De la interferencia inevitable que se produce entre los aparatos y procedimientos de medida por un lado, y el objeto que se mide con esos aparatos y procedimientos por otro, no se debe extraer la consecuencia epistemológica de que el sujeto-observador interfiere en el objeto. No es eso lo que acontece; lo que acontece es, simplemente, una nueva forma de complejión objetiva.

364. No es el Yo pensante lo que afecta al sistema de la mecánica cuántica, sino solamente los *instrumentos* de que se sirve ese Yo, ni siquiera el Yo, sino sólo la posición de su *cuerpo*.

365. Para trabar conocimiento con las cosas de su entorno, los niños las golpean, las tiran, las muerden, las chupan, se las acercan a los ojos, a la nariz, a los oídos, etc. Con esas acciones obtienen diferentes representaciones de la dureza, la resistencia, el peso, el olor, el sabor, el sonido, etc., de las cosas. El niño *interfiere con su cuerpo en el objeto* como el microfísico con su cuerpo y sus instrumentos interfiere en los electrones. De la misma manera que el físico no podría obtener ningún conocimiento de las partículas subatómicas sin la mediación de los aparatos con los que interfiere en ellas, tampoco el niño podría obtener ningún conocimiento de las cosas que lo rodean si no interfiriese o actuase sobre ellas con sus propios órganos. Ahora bien, la base de todo el conocimiento que los niños o los microfísicos lleguen a obtener en sus investigaciones de la realidad reposa en los protorreferentes de qualia-quanta y los de relación.

366. No se suele reconocer que el ojo es un órgano puramente receptivo y que, por ello, sólo puede hacer presentes las cosas como objetos. Lo mismo se debe decir de los demás órganos sensoriales.

367. Sir Charles Sherrington: «La Física [...] nos plantea el *im-passe* de que la mente no puede *per se* tocar el piano (la mente no puede *per se* mover un dedo de la mano)». Spinoza lo había dicho casi tres siglos antes así: *Nec corpus mentem ad cogitandum nec mens corpus ad motum neque ad quietem neque ad aliud (si quid est) aliud determinare potest* [Ni el cuerpo puede hacer que la mente piense ni el cuerpo que la mente se mueva o esté en reposo o haga alguna otra cosa (si esa cosa existe)]⁹.

368. No es la consciencia lo que toca o palpa, sino la mano o, me-

⁸ *Mente y materia*, Barcelona 1983, págs. 93-95; el subrayado es mío.

⁹ *Ética*, III, proposición II.

jor, la consciencia que hay en la mano. La mano, como dice Kant, es un «cerebro exterior del hombre», una consciencia *manual*.

369. El estudio físico de la luz requiere aparatos, pero por más artificiosos y complicados que sean nunca sustituyen totalmente al observador, es decir, a los *qualia sensa*. Si lo sustituyesen no habría realmente observador ni observación ni, por tanto, conocimiento.

370. A menudo se dice que la física cuántica da de la realidad una imagen muy diferente de la que nos presentan los sentidos. Eso es cierto. Pero también lo es que el paisaje que veo en un día soleado no tiene el mismo aspecto que el que me ofrece un día nublado, que una cosa vista con una lente convexa y coloreada presenta un aspecto diferente del que ofrece cuando es contemplada sin esa lente, que cuando corro veo las cosas de forma diferente de como las veo cuando camino despacio, que a través de la pantalla de rayos X veo cosas que no veo sin esa pantalla, y a la inversa.

371. La imagen del mundo que ofrece la física cuántica es congruente con nuestra manera de sentir, pensar y entender, ya que de no serlo la ciencia física resultaría impracticable.

372. Para remontar la dificultad que presenta la conexión mente/materia, sentiente/sentido («sujeto sentiente-inteligente» versus «objeto sentido-inteligido»), ¿no debo admitir que no hay dos términos antagónicos radicalmente heterogéneos, sino sólo uno, sentir-entender?

373. La relación que hay entre la mente y la materia es semejante a la que hay entre el Uno y la serie numérica, o sea entre la unidad como principio de la numeración y la serie $1... \infty$.

374. Todo conocimiento se da en función del *nivel* de realidad al que su objeto pertenece: nivel subatómico, nivel atómico, nivel molecular, nivel celular, nivel orgánico, nivel zoológico, nivel sociológico, nivel ecológico, etc. Son niveles de complejidad creciente, correlativos a la también creciente complejidad de los juegos de representaciones que dan cuenta de ellos. Para la descripción científica de los niveles más superficiales —con los que normalmente operamos en la vida diaria— se necesitan series numéricas extraordinariamente complejas, de las que hacemos caso omiso en la vida diaria. Aunque el sentir es percibido, en la reflexión, como una función simple, abre series intelectivas (interpretativas) enormemente complejas.

375. Lo único realmente misterioso está en que podamos sentir como sentimos y entender como entendemos.

376. El sentir-entender es la realidad radical, un sentir-entender que siempre va referido a algo-sentido-entendido.

377. ¿El sentir-entender no es una *propiedad* de ciertos sistemas neurobiológicos? Más bien hay que decir que éstos son un acompañamiento físico de alta resolución –de resolución humana– del sentir-entender.

378. El sentir-entender es la realidad de fondo, la excitación-resolución de fondo.

379. Sentir-entender-algo es el punto de partida. Tanto en el «sentir-entender» como en el «algo» hay un reducto último que no se siente-entiende, que está más allá del sentir-entender.

380. Nada está aislado, todo está relacionado. El principio de relación está en la base del principio de excitación: toda cosa excita u obra sobre otra cosa. El universo es una inmensa red de comunicaciones e interacciones.

381. La relación no puede aprehenderse en sí misma, pues le es esencial el ser-con, el darse-con: siempre es co-presentación.

382. La percepción, el saber, el conocimiento se fundan en el principio de interdependencia funcional o variedad coordinada. Para conocer algo, puedo empezar, indistintamente, ya desde los *qualia* motores, ya desde los afectivo-fruitivos, pero siempre he de traducirlos en términos de *qualia* representativos. Porque hay coordinación entre los diversos constituyentes cualitativos (representativos, afectivo-fruitivos y motores), hay, necesariamente, variedad *coordinada* o interdependencia, y porque son irreducibles los unos a los otros, hay, necesariamente, *variedad* o pluralidad.

383. Cuando digo «variedad coordinada» apunto a la *esencia*; cuando digo «interdependencia funcional», a la *acción*.

384. El principio de relación afirma que toda cosa siempre está relacionada con otra cosa, no que todas las cosas estén relacionadas con todas las cosas de todas las formas posibles. Es como un mercado donde hay diferentes puestos: fruterías, verdulerías, carnicerías, charcuterías, panaderías, pescaderías, zapaterías, pastelerías... Los propietarios de los puestos son diferentes, como también los individuos que los atienden. Muchas de las operaciones que se realizan en cada puesto no tienen nada que ver con las de los otros. Pero todos tienen entre sí ciertas relaciones. Ocupan un mismo edificio y se mantienen porque, en todos los puestos, se atiende a las demandas de los clientes. Todos exhiben de alguna manera sus productos, observan ciertas reglas de contabilidad, buscan un margen de beneficio. Se observa que a veces ciertos puestos están asociados con otros o presentan un doble registro: al lado de la carnicería suele haber una charcutería, al de la frutería una verdulería, al de la pa-

nadería una pastelería, el mostrador donde se compran las bebidas sirve también de bar. Unas veces la conexión viene dada por la clase de productos, como en los casos citados, pero otras se debe a la forma de presentación, y así el puesto de los congelados expende pescado, verdura, carne..., como si esa forma de presentación neutralizase las diferencias y facilitase así una *integración* que sin ella sería repudiada por los usos «normales» del mercado.

385. Unas son las reglas que rigen un mercado, otras las que rigen una Academia, otras las que rigen un Parlamento nacional, etc. Siempre hay reglas que determinan las relaciones legítimas y las conexiones válidas, y qué sanción se debe aplicar cuando no se respetan esas relaciones y conexiones.

386. El principio de relación y armonía lo describió muy bien Francisco Sánchez en 1576: «Conspirando todas las cosas que hay en este mundo a la composición de una sola, las unas no pueden subsistir sin las otras, ni éstas ser conservadas sin aquéllas; y cada una ejerce su propia función, diferente de la función de la otra, pero todas, sin embargo, se dirigen conjuntamente a la unidad [*omnia tamen in unum conferunt*]. Es indecible la concatenación de todas las cosas [*indecibile omnium concatenatio*]»¹⁰.

387. Como el espacio es la manifestación del principio supremo de relación en la esfera de los qualia, puede decirse que es principio de inteligibilidad en la esfera de lo sensible.

388. Si hay qualia hay espacio, pero los primeros y el segundo no existen de la misma manera, ya que el espacio sólo existe como condición de aparición de los qualia en simultaneidad y como forma de relación yuxtaposicional de los mismos.

389. ¿Sería concebible el movimiento sin lo *otro*? ¿No se deduce de ahí que las categorías de *lo mismo* y *lo otro* —derivaciones primeras del principio de relación— están en su base?

390. Así como el espacio es la condición de aparición de los qualia-en-simultaneidad y de la forma de relación yuxtaposicional de los mismos, así el tiempo es la condición de aparición de los qualia-en-sucesión y de la forma de relación sucesional de los mismos.

391. El espacio y el tiempo se relacionan entre sí, como derivaciones que son del principio supremo de relación en la esfera de los objetos sensibles.

392. Se habla de la marcha del tiempo, de la dirección del tiempo..., con lo que se admite que a cada momento de esa marcha le

¹⁰ *Que nada se sabe*, Madrid 1972, pág. 70.

corresponde un determinado espacio, sin el cual sería imposible hablar de la marcha del tiempo. El tiempo se filtra en el espacio a través de las direcciones; el espacio en el tiempo a través de la marcha.

393. El principio de relación adopta la forma de espacio-tiempo cuando va referido a los qualia en su aspecto físico. El espacio-tiempo está íntimamente relacionado con el movimiento y el reposo, y por ello con lo mismo y lo otro, con el ser y no-ser.

394. El espacio y el tiempo ¿no evidencian la vacuidad y precariedad de los qualia? ¿No es esa precariedad la *sombra* del principio de relación y éste la causa del ser y no-ser de las cosas?

395. Sin la posibilidad de coordinar qualia el razonamiento sería inviable.

396. El principio supremo de relación se basa en lo determinado y lo indeterminado, o sea en la Unidad, sin la cual es inconcebible la dualidad o pluralidad, lo mismo y lo otro.

Sobre los objetos, o el mundo de los quanta

1. ¿Pero es serio hablar de la realidad en términos de qualia? ¿No es demasiado antropocéntrico? ¿No sería más correcto hablar de magnitudes y relaciones matemáticas? ¿No debe el científico referirse a la realidad en términos cuantitativos? Siempre que pueda, el científico debe determinar las relaciones matemáticas. Éstas traducen con la mayor exactitud las que se dan entre las cosas y, para entender la realidad, no hay nada más importante que el principio de relación. Pero como las matemáticas tratan de relaciones de cantidad, al utilizarlas se tiende a ver sólo aquello que en la realidad es cuantificable. Eso sin contar que no se puede aprehender nada cuantitativo más que a través de los qualia, y las propias relaciones matemáticas sólo son válidas, en su aplicación al mundo físico, si se admite que los qualia que las sustentan lo son. De otra parte, la cuantificación no es ni más ni menos antropomórfica que la cualificación.

2. Sospecho que lo que tú querías es *traducir* los *sensa* y *cogita*ta en términos del idioma divino, digo, del *idioma inherente* al Universo. Ese idioma no es más que un cierto orden de qualia y de quanta. Lo que no quiere decir que sepamos la razón última de ese orden ni del ser lo que son y como son los qualia y los quanta.

3. ¿Por qué se dice que las cosas son objetos-de-qualia o, simplemente, qualia, pero no objetos-de-quanta ni quanta, y, sin embargo, se dice que los qualia equivalen o se pueden traducir en términos de quanta? ¿Por qué a lo primero se le llama antropomorfizar, hacer «metafísica», y a lo segundo hacer «ciencia»? ¿Es porque lo cuantitativo constituye un tipo de relación más universal y sistemática que lo cualitativo? Aun cuando sea así, el quantum no se da a menos que lo haga presente el quale. El quantum es tan *objetivo* como el quale, y a la inversa.

4. Todo quale o coordinación de qualia admite la relación de *más-menos*. Porque todo quale se manifiesta como *más-menos*, el objeto-quale es también un quantum. De ahí la posibilidad de operar matemáticamente con los qualia.

5. Quale y quantum son formas distintas, pero coimplicadas, de lo presente, de lo patente, del fenómeno.

6. En la realidad se dan cualidades cuantificadas, por ejemplo una superficie coloreada; cantidades cualificadas, por ejemplo una figura geométrica; cualidades cualificadas, por ejemplo un matiz; y cantidades cuantificadas, por ejemplo la numeración.

7. En el quale-quantum está el origen de todo conocimiento, y de toda afección, y también de numerosas formas de acción y movimiento.

8. La extensión o espaciosidad que se da en el quale visivo implica la cantidad. Todo quale visivo se da como una determinada cantidad continua. Tal punto está más cerca o más lejos del límite, del centro, etc. Lo que implica que todo quale visivo es también un quantum espacial, un quantum de extensión.

9. Lo mismo cabe decir de los qualia auditivos, olfativos, gustativos, táctiles, térmicos, musculares, álgicos, hedónicos, etc. Todos ellos admiten la relación de más-menos, pero la aprehensión y determinación de las diferencias no es igual en todos. La visual es la más discriminante de las diferencias sensibles.

10. El entendimiento sólo puede precisar la cantidad mediante la extensión o/y la sucesión.

11. Lo cualitativo y lo cuantitativo son dos aspectos, radicalmente conectados entre sí, de la realidad. De una parte, lo cualitativo es traducible en términos cuantitativos; de otra, lo cuantitativo sólo se manifiesta a través de lo cualitativo. A lo cuantitativo pertenece todo lo que se engloba en la relación *grande-pequeño*, *más-menos*. La indefinición inherente a la relación *grande-pequeño*, *más-menos* se vuelve definida mediante las *relaciones numéricas*. Éstas poseen una estructura tan clara, universal, sistemática y manejable que a menudo resulta conveniente traducir cualquier forma de realidad (presentativo-representativa, afectivo-frutivo-motriz) en valores numéricos, previa su cuantificación. Pero el que lo cualitativo y lo cuantitativo sean aspectos que se interpenetran no quiere decir que lo cualitativo y lo cuantitativo sean lo mismo.

12. «El mundo participa de la cantidad –dice J. Kepler–, y el espíritu del hombre (cosa sobrenatural en el mundo) no aprehende nada tan bien como *precisamente las cantidades*, para cuyo conocimiento ha sido manifestamente creado.»¹

13. ¿Es cuantitativo lo cualitativo? Sí, en la medida en que todo

¹ Carta del 14 de septiembre de 1599 a Herwart von Hohenburg.

lo cualitativo se da en ciertas relaciones de *más-menos*, como es cualitativo todo lo cuantitativo, porque todas las relaciones de cantidad se dejan *sentir*.

14. El placer puede ser mayor o menor, más intenso o menos intenso. Dígase lo mismo del dolor. No se le pueden aplicar las relaciones numéricas a *él mismo*, en cuanto puro *sensum*, pero sí a sus concomitantes corporales. Los estados afectivos sólo se pueden medir si los resolvemos en objetos (re)presentativos. Entre estos últimos, los más fácilmente cuantificables son los visivo-táctiles y los auditivos.

15. Se habla de números cualitativos. El 1, el 2, el 3, el 5, el 10, el 15, el 1.000 están investidos de cualidades que, en principio, excluiría su puro ser-numérico, si por ello entendemos exclusivamente el sistema de las relaciones numéricas.

16. Si no *veo* los *trazos* del 2, no puedo operar con el *número* 2.

17. El 2 como contraposición o enfrentamiento de dos términos (1, 1) en los juegos de competición, en las guerras, en las asambleas parlamentarias, en el cortejo erótico. El 3 como resolución de esa contraposición (el hijo que armoniza la contraposición de los progenitores, el mediador, etc.). El 4 se ha utilizado para catalogar las virtudes cardinales, los elementos materiales, los humores, etc. En la humanidad hay una tendencia a *cualificar* los valores numéricos. ¿No sugiere esto que los números no se reducen a meras relaciones matemáticas, que en ellos hay un trasfondo cualitativo?

18. No hay que decir *qualia numéricos* sino, tal vez, *conqualia* para significar que los números no son aprehendidos como *qualia*, pero que al aprehenderlos manifiestan valores de tipo *quale*, incluso afectivo-fruitivo-motores.

19. Lo primario no es el número, sino el *quale sensum*; no es la relación numérica, sino lo que el *quale* hace presente. Puedo ajustar los colores, los sonidos y toda clase de *qualia* a diferentes escalas numéricas. Los *sensa* siguen siendo los mismos. Pero también puede decirse que lo primario es lo numérico, pues sin esa *formalidad* no cabe hablar de ninguna forma de diversidad y relación cualitativa.

20. Operar con colores es fácilmente traducible en términos numéricos. Las operaciones numéricas facilitan las operaciones con objetos cualitativos.

21. El progreso de la ciencia experimental ha sido paralelo al de la invención y uso de instrumentos cuantificadores.

22. Decir que tal matiz de verde es el 15 (ocupa el lugar decimo-

quinto en una escala de veinte matices de verde) ¿no es una mera convención? La verdad del nombre 15 dado a tal matiz de verde depende, no sólo del número, sino de la corrección con que se hayan ajustado los matices de verde a la escala numérica. La verdad y adecuación del nombre 15 no está en función de una correlación cualitativo-numérica aislada, sino en función del sistema general de las correlaciones.

23. Porque los qualia forman sistemas, las relaciones numéricas ayudan a hacer inteligibles los qualia. ¿Hay entonces un punto de convergencia entre los qualia y los números? ¿Puede decirse que un quale puntual es uno? Sí, pero ni la idea de Uno se agota en ese quale puntual, ni la idea de quale se reduce a ser una simple unidad. Ahora bien, si es imposible entender el quale si éste no se diese de forma unitaria, entonces, ¿se ha de entender que el Uno es el principio de entendimiento de todo quale y, por ello, el quale hecho conciencia de sí mismo? Si se admite la primera parte del enunciado anterior, se deberá admitir la segunda.

24. En cuanto potencia universal de manifestación de los qualia y de los quanta, el Uno no se manifiesta de la misma manera en los primeros y en los segundos.

25. Todo lo cualitativo es cuantificable y, por ende, numerable. ¿Qué hay en lo cualitativo que sea numerable? ¿En qué consiste la confluencia de lo cualitativo y lo cuantitativo? En las relaciones, empezando por las espaciales y temporales. Lo *sensum* sólo puede darse dentro de una *red* de *sensa*, aunque por abstracción *me represento* el *sensum simple*. La confluencia está en el principio de relación que sustenta todo lo cualitativo y todo lo cuantitativo. Lo cualitativo y lo cuantitativo son dos manifestaciones protorreferentes del principio de relación. En la base de ese principio está el Uno.

26. El principio de relación se da en los quanta a partir de la serie exacta y definida de los números, en los qualia a partir de la serie inexacta e indefinida (relativamente vaga) de las diferentes clases de *sensa* particulares.

27. ¿Por qué el principio de relación se aplica de forma más exacta en los quanta que en los qualia? Por la facilidad con que se puede *operar* con aquéllos.

28. Los números son *nombres* de las cosas, pero no en cuanto que éstas son qualia ni actos (coordinaciones de qualia representativo-afectivo-motores). Entonces, ¿qué nombran los números? Nombran a las cosas en cuanto que se yuxtaponen o se suceden; en cuanto son cantidad, ya continua ya discreta. El número es la medida *ideal*

de la cantidad de la cosa, y en la medida en que la cosa es cuantitativa, en esa medida el número es la medida de la cosa.

29. Las categorías de *lo uno* y *lo otro* están en la base de la cualidad y de la cantidad, pues *uno/otro* derivan directamente del principio de relación. Pero no lo están de la misma manera: en el caso de la cualidad lo está como relación de los *sensa* con sus protorreferentes sensibles, en el de la cantidad como relación de los *sensa* y *cogitata* con sus protorreferentes numéricos.

30. Los *sensa* de color, sonido, olor, dolor, placer se me dan directamente: los *sensa* de cantidad también. El número no se me da directamente en el *sensum*, sino en el *cogitatum*, en la imaginación, cuando ésta conecta las cantidades con ciertos nombres de cantidad, los números.

31. A una gama de matices cromáticos puedo asignarle valores numéricos, pero el matiz cromático *no es* el número que se le asigna. Éste sirve sólo para representar su posición en un cierto espacio de matices, en un complejo. ¿Entonces el espacio es cantidad? Al espacio y al tiempo les es inherente la cantidad; ambos son la manifestación más directa de la cantidad. También puede decirse que ésta es el nombre que damos a la espaciosidad (yuxtaposición) y a la temporalidad (sucesión).

32. Con la cuantificación de los *qualia* se buscan formas que sean lo más estables e integradas de conocimiento: las formas numéricas. Las formas numéricas son eminentemente *regulares*.

33. Todo *quale* forma parte de un *quantum*, y todo *quantum* de un *quale*.

34. El *quantum* y el *quale* se me hacen presentes o (*aut*) no se me hacen presentes. Son o no son. No hay término medio. Mas aunque son o (*aut*) no son en cuanto a posición existencial, el *quale* y el *quantum* se dan siempre y necesariamente *en relación con*: tal *quale*, tal *quantum*, en tal o cual complejo. El *quale* aparece modulado según sean sus contenidos cualitativos propios –tal *sensum* de color amarillo, de sonido de violín, de olor de espliego, etc.– y el contexto del que forma parte. El *quantum* se modula según sea la forma de su cantidad –continua, discreta, tamaño, multiplicidad–, a lo que se da como nombre un número o una relación numérica determinada.

35. La realidad se me presenta en forma cualitativa como *qualia* y coordinaciones de *qualia*; en forma cuantitativa como relaciones cuantitativo-numéricas. Básicamente, el *quale* y el *quantum* son *sensa*, mas la estructura formal de los *qualia* y de los *quanta* se da no

tanto en el sentir como en la imaginación, no tanto en lo presente como en la representación. En ésta se ofrecen las conexiones sistémicas de los qualia, y también las numéricas de los quanta.

36. Homogéneo y heterogéneo no se aplican igual a la cantidad y la cualidad. Cualitativamente, la cantidad es homogénea; cuantitativamente la cualidad es homogénea.

37. En una habitación a oscuras, alguien me toca el codo. Siento *un* toque. Me vuelven a tocar. Vuelvo a sentir *un* toque. Entonces digo que son *dos* toques. El *dos* se reduce al *uno*, y el *uno* es inherente al hacérseme presente el quale *toque*.

38. *Siento-rojo*: eso me es tan evidente como que $2 + 2 = 4$. Me es más evidente, pues $2 + 2 = 4$ es un juego complejo de nombres, mientras que el *sentir-rojo* es anterior a todo nombre. Pero si *digo* «veo rojo», entonces pongo ese quale en un complejo de nombres-qualia.

39. El quale recubre al quantum, el quantum descubre al quale.

40. Se enciende la luz, y veo *una* ventana. Al contemplarla, observo que está compuesta de *varias* piezas. Cada pieza es *una* pieza. La asignación de valores numéricos depende del principio de relación, o sea de la relación en que están las piezas.

41. El Uno es el principio y la medida de los números; el módulo sin el cual no podrían existir. El Uno determina la existencia y la forma de existencia de todo número.

42. Así como la luz se manifiesta a sí misma al tiempo que pone de manifiesto a la oscuridad, y así como la verdad es a un tiempo la norma de sí misma y de lo falso, igualmente el Uno es, simultáneamente, la norma y razón de sí mismo y de los números. Se manifiesta a sí mismo al tiempo que hace posibles y manifiestos los números.

43. El quantum es la forma más universal y exacta del principio de relación entre los qualia.

44. Los qualia son numerables, pero no numéricos. Los números son nombres de cantidad. El número no está en la cosa, como tampoco está en ella el nombre que la designa. La forma de conectarse el nombre de cualidad con el quale no es la misma con que se conecta el nombre de cantidad (número) con el quantum. Un quantum sólo es *expresable* en forma de relaciones numéricas.

45. Lo cuantitativo y el número son términos respectivos; se implican mutuamente. En el sistema de los números naturales está el modelo de toda forma de cantidad. El modelo de los qualia es *diferente*. La heterogeneidad de los principios cualitativos contrasta con la homogeneidad de los cuantitativos. Lo que llamamos *diferencia* es *diferente* en uno y otro caso.

46. La ciencia está empeñada en la búsqueda de la homogeneidad de los principios cualitativos; homogeneidad que depende de la cuantificación de los qualia.

47. El número en cuanto tal no puede percibirse directa e inmediatamente. Lo que se percibe directa e inmediatamente son qualia-en-relación-de-más-menos. Sin la posibilidad de comparar no se podría operar matemáticamente con los qualia.

48. Toda comparación supone una *pluralidad* de términos y un *criterio* desde el que se efectúa la comparación. En las comparaciones matemáticas, el criterio es de orden cuantitativo. La comparación cuantitativa está en la base de la numeración. ¿Hay en el matiz cromático decimoquinto de una escala de treinta matices de verde algo numérico que le sea inherente? No, excepto el hecho de que se le asigna el número 15, lo que pone a ese matiz en relación con una escala numérica.

49. Ni al número 5 le es inherente el quale visual «5», ni al color verde la expresión lingüística «verde» o «green» o «15».

50. Qué hace que el uno sea uno, eso es incomprensible, como qué hace que el entender sea entender, el sentir sentir, el espacio espacio, el tiempo tiempo, el número número, o la materia de que están hechas las cosas, materia. Todas esas cosas *me son dadas* o, por mejor decir, *ante-dadas*. Son protorreferentes. Explicarlas se reduce a acertar a describir sus propiedades.

51. El 1 es un radical, un principio, un referente último, como el entender, como el sentir, como la materialidad de las cosas. El número sería inconcebible si no se pudiera concebir el 1.

52. El 1 tiene la propiedad de formar conglomerados exactos. Esas complexiones, composiciones o conglomerados ponen de manifiesto el sistema de los números. La investigación matemática consiste en el análisis de esas complexiones.

53. El 1 es la *medida* de todo número y la *forma última* de toda manifestación ya cuantitativa ya cualitativa, sea cual sea su complejidad. Sin la unidad son inconcebibles las multiplicidades cuantitativas y las variedades cualitativas. El quale sensum es lo que es porque de alguna manera es 1.

54. En la Edad Media se concebían los números como divisiones internas de la unidad: una manera de entender que todo número consiste en 1 y *más-menos*, en este caso, en la forma de *división*.

55. Posteriormente, se tendió a verlos como una línea que se aleja infinitamente en las dos direcciones principales, como una coordenada espacial que atraviesa al 0 y al 1: otra manera de entender

que todo número consiste en 1 y *más-menos*, en este caso, en la forma de *dirección* progresiva y regresiva del 0 al ∞ sobre la base formal del 1.

56. En sí, el número es un *ens rationis*; una forma de operar de la razón en relación con lo cuantitativo y, a través de lo cuantitativo, con lo cualitativo. Las cantidades *reales* son congruentes con la *racionalidad* de las relaciones numéricas, pero entre esos dos planos no hay equivalencia exacta, pues la cantidad del *sensum* es vaga, aproximativa, en tanto que la del número es exacta, precisa. Los paradigmas numéricos son el modelo de lo exacto y preciso.

57. Las cosas no están hechas –materialmente– de números. Si fuera así, 1 manzana no se podría dividir en 4 partes, ya que esas partes, por ser cada una de ellas 1, serían en realidad 5 partes, y la manzana sería al mismo tiempo 1 y todas las partes (4, 8, 9, etc.) en que se puede dividir. Todo lo divisible es numerable. Todo lo cuantitativo es divisible. Luego todo lo cuantitativo es numerable. Pero la cantidad no es número.

58. El quantum se me da simultáneamente con el quale *sensum*, forma parte de él. El número no se me da en el quale *sensum*, sino en el *cogitatum*, como relación de más-menos. No obstante, el *cogitatum* y el *sensum* están en el número en cuanto que éste forma una estructura protorreferente.

59. Decir que el número se da en el *cogitatum*, en la imaginación, no quiere decir que el número sea creado por la cogitación o la imaginación. El número es una forma protorreferente –transcualitativa y transcuantitativa– de las formas y contenidos imaginarios.

60. Cojo una hoja y digo: «Esto es una hoja». Cojo otra hoja y digo: «Ésta es la *segunda* hoja que cojo». Hago lo mismo con una *tercera* hoja, y así sucesivamente. Primero, segundo, tercero... descubren la serie de los números naturales 1, 2, 3... ¿Esos números están en la hoja? Obviamente, no; ni en la hoja ni en ninguna otra cosa cualitativa. Si «estar-en» hace referencia a la *condición cualitativa* de las cosas, el número no puede estar *ahí*, pues en ese caso la segunda hoja sería, a la vez, 2 y 1. ¿Están en *mi representación*? Tampoco, pues si los números no están en los *qualia* presentativos, tampoco pueden estar en los representativos. ¿Dónde están entonces? ¿En mis *actos*? Cojo una hoja, luego una segunda, luego una tercera... El tercer acto sería, a la vez, 3 y 1. Pero ese acto 1 se puede descomponer en diferentes actos; luego sería 1 y muchos. «Pero es *un* acto, ¿no?» «Sí, pero en él no está el 1 ni como acto ni como quale presentativo o representativo o afectivo o motor.»

61. El 1 y los números en general no están en las cosas materialmente, sino sólo formalmente, como protorreferentes de relaciones cuantitativas. Lo mismo ocurre con las figuras geométricas.

62. Al hacer patente de forma exacta el principio de relación, los números naturales permiten entender las cosas, no porque éstas sean numéricas, sino porque están bajo el dominio del principio de relación.

63. «¿Cuántas hojas has cogido?» «Tres.» La cantidad es el supuesto de lo numerable. Si todo quale es cuantitativo, entonces es también numerable. «Pero el quale *pertenece* al objeto directamente, ¿y el quantum?» «También, pero *no* cualitativamente, sino cuantitativamente.» «¿Pero el sensum es un color, un sonido, mas no un número!» «El sensum es un quale, pero no es “rojo”, “amarillo”, etc., éstos son nombres, como los números son nombres de los quanta.»

64. La estructura de lo numérico y de lo geométrico no pertenece al ámbito de los qualia, aunque ese ámbito sería inconcebible sin la existencia de la unidad, que hace posible la consideración de los qualia como algo numerable. La consideración de los qualia como algo numerable se debe a que todo quale se da en relación con otros qualia. Lo numérico es el sistema de denominación de las relaciones de los qualia en tanto que se manifiestan como quanta.

65. Los nombres de los qualia sensa hacen referencia directa a ciertas *experiencias sensorias*, y así digo que los nombres de esos qualia tienen *fundamentum in re*, un fundamento real. Los nombres de cantidad, es decir, los números, hacen referencia directa a ciertas *experiencias sensorio-imaginarias*, y así digo que tienen un fundamento en las operaciones de la imaginación (o la razón) y sólo a través de ésta en la realidad objetiva. Puedo decir *veo rojo*, *toco blando*, *oigo grave*, etc., pero no *veo el número 20*, *oigo el número -7*, etc. Lo que debo decir es: *Imagino el rojo como 20* (en una determinada escala de matices), *imagino el sonido grave como -7* (en una determinada escala musical).

66. ¿Entonces los números son *dados por* la imaginación? Son *dados en* la imaginación, no *por* la imaginación; ésta no construye, no crea, ni los números ni las relaciones numéricas. El sistema de los números, de las relaciones numéricas (y geométricas) es ante-dado, pertenece al protorreferente.

67. Pero los números y las figuras son entes imaginarios, creaciones de la imaginación... Sus propiedades matemáticas no son producto de la imaginación, sino inherentes a su forma, aunque el descubrimiento de esa condición sólo es posible mediante la ima-

ginación. Tampoco las operaciones que con ellos se pueden hacer son formalmente producto de la imaginación, aunque se hagan con la imaginación. Los números y las figuras pertenecen a dos planos: el físico-imaginario y el transobjetivo o transfísico.

68. Números y figuras constituyen la estructura formal última de las operaciones que tienen que ver con la cantidad. Son cosas reales, si bien imaginarias, que trascienden el constituyente cualitativo.

69. Las operaciones numérico-geométricas evidencian una realidad en último término incomprensible –las razones últimas de ser de los números y las figuras– y, sin embargo, exacta. Una realidad que sólo se hace manifiesta a través de la imaginación, pero cuyas propiedades formales inherentes no dependen en absoluto de la imaginación. También el mundo físico se me ofrece a través de la imaginación, pero no posee una exactitud y determinación formal comparables a las del mundo matemático.

70. Los qualia y los quanta reflejan una estructura objetivo-(re)presentativa-sensible ante-dada.

71. Los nombres de qualia me permiten hacerme cargo de la realidad en tanto que se presenta cualificada. Los nombres de quanta, es decir, los números y sus relaciones, me permiten hacerme cargo de la realidad en tanto que se presenta cuantificada.

72. Mientras que el quale se refiere a un aspecto de la realidad *en el sensum*, el número se refiere a un aspecto de la realidad *en el cogitatum*.

73. Los *sensa* de color, de sonido, de olor, de gusto, de dolor, de placer, etc., son inmediatos a la conciencia; los números y las figuras geométricas no, sino *a través* de las operaciones de la imaginación que dan lugar a los conceptos. Los números se dan a conocer mediante el entrelazamiento o complexión de cogitata.

74. En cuanto a su significación inherente, ¿los números se agotan en sus relaciones numéricas?

75. El quantum se relaciona de forma especial con el ubi (el lugar, la extensión) y el quando (el tiempo, la sucesión temporal). El quale, con el habitus (la habilidad), el actus (la acción), la passio (la receptividad).

76. La convertibilidad de lo cualitativo en lo numérico no es tan inmediata como la de lo cuantitativo. En el primer caso es como traducir de una lengua a otra; en el segundo, como dar a lo que pienso una forma verbal.

77. Debido a la íntima relación de lo cuantitativo y lo numérico, la cuantificación es la aplicación más radical y exacta del principio

de relación, principio que está en la base de los qualia, los quanta, las acciones, las pasiones, los lugares, los tiempos.

78. En cuanto coordinaciones de qualia, *color azul*, *sonido agudo*, *olor acre*, etc., se interpenetran con los complejos numéricos que son el principio formal de los quanta.

79. Así digo: «Esta mancha roja es el doble de grande que aquella azul», «este sonido dura la mitad que aquél y es dos veces más agudo que aquél», «este olor acre es más fuerte que ese otro», etc. Se dice así, pero no en referencia a los valores cualitativos de los objetos, sino a los valores cuantitativos.

80. «¿Pero no confundes cantidad con relación?» «De lo que hablo ahora es de *relaciones de cantidad*, o de *más-menos*, que observo en los qualia.» «Pero qualia y quanta son cosas distintas.» «Distintas, pero compatibles, coimplicadas.» Las relaciones de cantidad son la manifestación objetiva y física de las relaciones numéricas.

81. El número sirve para dar nombre a las medidas. «Este muro tiene 2 metros y $1/2$ », «esta onda tiene tal periodicidad o tal frecuencia», etc. El número permite mensurar las cosas. ¿Sólo las cuantitativas o también las cualitativas? Las cuantitativas de forma directa, las cualitativas de forma indirecta. «Mídeme esta habitación.» Obviamente, lo que se pide no es que se mida *la habitación* (coordinación de qualia), sino que se cuantifiquen las relaciones espaciales del área que ocupa la coordinación de qualia que llamamos «habitación». Una vez cuantificadas esas relaciones, el área de la habitación resulta mensurable.

82. El número no es cuantitativo, sino pre-cuantitativo, pre-espacial, pre-temporal, pre-cualitativo. El número es una realidad protorreferente íntimamente solidaria con las relaciones numéricas.

83. Entonces, ¿puede decirse que el color azul no es el quale azul que me es presente? Sí, pero no en la manera que digo que el número no es ese quantum que me es presente. El número se me da a través de cogitata, el *color azul* a través de sensa.

84. Ni «rojo» ni «cinco» son descripciones, sino nombres. Tanto «cinco» como «rojo» implican la existencia de un sistema de relaciones, en un caso cromáticas, en otro numéricas.

85. Los números tienen relaciones entre sí, como los colores tienen relaciones entre sí. En un caso se trata del sistema de los números, en el otro del sistema de los colores. En cuanto sistemas, el de los números es protorreferente (anterior) con relación al de los colores, pues éstos no son posibles sin la oposición de lo *uno-otro*.

Los números representan de forma exacta la clase de relaciones que tienen entre sí los colores.

86. Los números son los sillares que permiten la construcción de edificios exactos. Con los qualia sólo se pueden construir edificios exactos a trueque de cuantificarlos y así poder operar matemáticamente con ellos. Digo «exacto» no en el sentido de «absolutamente exacto», sino en el del mayor grado de exactitud que la mente humana puede concebir.

87. Los números se encuentran en un sistema de relaciones exactas aun en el caso de que las operaciones matemáticas no arrojen un resultado exacto. De ahí que para verificar lo más exactamente posible las relaciones que se dan en el campo de los qualia haya que recurrir a los números.

88. ¿El número no existe cualitativamente, pero sí cuantitativamente? Más bien debe decirse que es la cantidad la que existe numéricamente, pues el sistema de los números es la forma ideal, protorreferencial, de la cantidad.

89. Que los números no existen en el mundo físico de los qualia es evidente. Tampoco el Uno. Pero no podríamos aprehender ni comprender la realidad física, los qualia-quanta, si no pudiéramos servirnos de la realidad-estructura numérica. Los números no están materialmente en la realidad física, fenoménica, sino en la protorreferencial. El hecho de que las cosas, los qualia-quanta, se relacionen entre sí demuestra que son numerables y, por tanto que, su naturaleza formal es numérica. «La unidad —dice Descartes— es la naturaleza común de la que deben participar igualmente todas las cosas que se comparan entre sí» (regla XIV).

90. Sin la unidad nada podría existir, pues todo lo que existe y puede existir se ofrece como un complejo, como algo-en-relación-con-algo. La unidad no es un ente de razón, sino la fuente y principio de todos los entes de razón, entre los cuales están los números. La unidad es el fondo, el protorreferente de toda realidad. En los números se descubre el paradigma de la racionalidad. Constituyen una realidad primaria, radical, frente a la realidad derivada, de naturaleza física, de los qualia-quanta.

91. ¿Los números pertenecen a lo construido o a lo dado? A lo dado. Nadie ha inventado ni los números ni las relaciones que tienen entre sí. Sus propiedades, operaciones, ecuaciones, se van descubriendo lenta y dificultosamente. Forman un mundo no menos complejo que el de los objetos físicos. Pero, a diferencia de éstos, no afectan *directamente* a los órganos sensoriales.

92. Los números son las formas radicales de los quanta. Como quiera que todo quale supone un quantum, puede decirse que los números son formas radicales de los qualia en cuanto que quanta.

93. Los números son los nombres que se asignan a las relaciones fundamentales de cantidad.

94. Números enteros, quebrados, racionales, irracionales, primos, derivados, complejos, transfinitos..., y, todavía, pares e impares, positivos y negativos... Todos estos entes invisibles tienen como fundamento y principio el 1 y el *más-menos*, la máxima determinación y la máxima indeterminación.

95. Los números no me afectan de forma primaria, como lo hacen los qualia-quanta, pero revelan un orden de la realidad.

96. El número es el nombre que se da a una cantidad. Pero la relación que el número tiene con la cantidad no es la misma que el nombre de una cualidad tiene con ésta. La razón de esa diferencia está en que la naturaleza del número y la de la cualidad son diferentes.

97. Diferentes clases de números, diferentes clases de cualidades.

98. Una cantidad —de espacio, de tiempo, de fuerza, de peso, de calor, de velocidad, etc.— admite mejor al número que una cualidad. Pero sin la cualidad no se podría concebir ni el espacio, ni el tiempo, ni la fuerza, ni el peso, ni el calor, ni la velocidad, ni ninguna de las cosas que son susceptibles de aplicaciones numéricas.

99. Número y operatividad.

100. Como la lógica, la matemática es un puro juego de relaciones, en un caso entre términos cuantificados y en otro entre términos logificados. Por ser juegos de relaciones, su exactitud es todo lo que permite la *materia* a la que se aplican, en un caso los enunciados, en otro las entidades numéricas. Las cosas de la vida no son meros juegos de relaciones cuantitativas ni lógicas. De ahí que no permitan el mismo grado de exactitud. Luego está su extraordinaria complejidad. El significado cuantitativo de los números permite una forma de operar que no permite el significado cualitativo de los nombres de cualidad.

101. El tiempo, el espacio, ¿son números? No, porque no son medidas, pero como son cuantitativos (*más-menos*) se les puede utilizar como instrumentos de medida y asignárseles números.

102. El tiempo, el espacio, ¿son qualia? No, porque admiten qualia sumamente variados. El tiempo y el espacio manifiestan la condición espaciotemporal de los qualia. Esa condición es eminentemente cuantificable y, por ello, numerable.

103. Tiempo y espacio son dos formas universales del principio cuantitativo de relación en su aplicación a los qualia.

104. Toda relación tiene un fundamento numérico. Pero los relata no son necesariamente números. Éstos sirven para nombrar las relaciones en cuanto que son cuantificables. Una cantidad *no es* un número, pero puede ser representada numéricamente de forma adecuada.

105. La serie de los números naturales representa la forma de relación que se da en la sucesión (cantidad continua, tiempo) y en la yuxtaposición (cantidad discreta, espacio).

106. Del Uno, fundamento protorreferencial de todo lo que es, salen dos líneas de derivación relacional: la cuantitativo-matemática y la cuantitativo-física. Ambas adaptan conforme a su naturaleza inherente los esquemas protorreferenciales temporal y espacial.

107. Las cosas existen porque son numerables, pero no en cuanto qualia. Lo numerable es la expresión exacta del principio de relación. Extensión-yuxtaposición, sucesión-tiempo, fuerza-movimiento, he ahí manifestaciones de la condición cuantitativa (*más-menos*) de la realidad y, por tanto, del número.

108. Objetos físicos: qualia-quanta y sus complexiones. Objetos matemáticos: los números y las relaciones de cantidad. Objetos metafísicos: condiciones protorreferenciales de los objetos (representaciones) y los estados (afecciones, fruiciones, mociones).

109. Hay tramas físicas, matemáticas, lógicas. Hay también tramas afectivas, que abarcan estados y objetos.

110. Las realidades de tipo lógico están fuera del tiempo y el espacio, pero es en el tiempo y el espacio donde descubro sus propiedades, formas, estructuras. Las de tipo físico están y se descubren en el tiempo y el espacio. Las de tipo matemático están fuera del tiempo y el espacio, pero de alguna manera constituyen formalmente el tiempo y el espacio y se descubren en el tiempo y el espacio.

111. Decir que el mundo está hecho con medida es lo mismo que decir que está hecho con números (pero no materialmente). A los números les son inherentes las formas de la relación exacta.

112. Las cualidades propias de los números se llaman *propiedades*. Así puede hablarse de «cualidades cuantitativas», pero todavía se aprecia en los números otro tipo de adherencias cualitativas (el 2 como contraposición de dos términos, etc.).

113. La realidad se me da originalmente como quale. Con el quale se me da la cantidad, y con ésta el ubi y el quando. Con las ante-

riores categorías se me dan las de acción, pasión y lo hábil o hábito. Toda forma categorial se reduce al principio de relación y al de cualidad-cantidad.

114. El número y las categorías de la filosofía clásica. Quale = El uno y sus complexiones sirven para definir el sistema o los sistemas de qualia. Quantum = El uno y sus complexiones sirven para definir las relaciones de mayor-menor, más-menos. Ubi = El uno y sus complexiones sirven para determinar las yuxtaposiciones, la extensión. Quando = El uno y sus complexiones sirven para determinar la sucesión de los instantes o momentos. Actus = El uno y sus complexiones sirven para determinar los constituyentes de toda acción (unidad de acción y pluralidad de constituyentes de la acción). Passio = El uno y sus complexiones sirven para determinar la unidad de lo experimentado y sus complexiones. Habitus = El uno y sus complexiones sirven para definir la coordinación de qualia que forman el hábito.

115. «Este amarillo», «esa mitad», «tal olor», «tal sonido», «ese rincón», «el minuto», «la ciencia», «la destreza», «ese disparo», «tal enfermedad», etc.: todos esos términos son *nombres* de qualia (el primero, el tercero y el cuarto), de quanta (el segundo), de lugar (el quinto), de tiempo (el sexto), de hábito (el séptimo y el octavo), de acción (el noveno), de pasión (el décimo). Al examinar la conexión de los qualia y los quanta y las que se dan entre las diferentes categorías, observo que en la base está el principio de relación de qualia y quanta.

116. Los nombres de qualia forman sistemas (visivos, auditivos, olfativos, táctiles, térmicos, álgicos, hedónicos, etc.) más o menos precisos; la precisión (relativamente) completa se logra con su cuantificación. También forman sistema los nombres de lugar (arriba-abajo, derecha-izquierda, delante-detrás, las direcciones fundamentales), según qualia y quanta. Los quanta (más-menos, mayor-menor, igual) forman sistemas, formulados por las matemáticas. Los nombres de tiempo (antes, ahora, después, instante, etc.) también forman sistema, según quanta, según qualia, según lugares, etc. Los hábitos forman sistemas, a partir de los diferentes qualia habidos y habitualizados, pero no al margen de los quanta, etc. La acción y la pasión son inconcebibles sin qualia, y se combinan con otras categorías.

117. Los números sirven para definir las relaciones de cantidad y las de los demás constituyentes o categorías. Forman un sistema de operaciones exactas. No se conoce un grado de exactitud mayor. La operación con los qualia se acerca a ese grado de exactitud,

sin poder nunca conseguirlo, si son traducidos en términos de quanta y éstos en términos numéricos.

118. El Uno y los números pueden aplicarse de infinitas maneras a cosas y objetos, pero, sea la que fuere la aplicación, ésta se funda en el sistema de los números, con sus propiedades y operaciones, como protorreferente necesario. Esa estructura es transcualitativa, transcuantitativa, transcategorial, como lo es el principio de relación.

119. También los qualia reflejan un sistema que es transcualitativo. Nadie ha inventado ni hecho el sistema de los colores, de los sonidos, de las afecciones-emociones, como tampoco el de los números o el de las figuras geométricas. Están *ahí*. *Me son dados*. Son protorreferentes.

120. El Uno, los números y las relaciones numéricas son la base del sistema de medida. Mido las cosas mediante la asignación de una *unidad de medida* a las cosas que quiero medir. Quiero medir una plaza; entonces tomo una parte de la plaza o, en general, una porción de extensión –unidad de medida– y asigno a lo que quiero medir las complexiones numéricas de la unidad de medida que he adoptado. Quiero medir un tiempo; entonces adopto una unidad de medida –tal lapso o momento– y asigno al tiempo que quiero medir las complexiones numéricas de la unidad de medida. Quiero medir una coordinación de qualia; entonces adopto tal quale como unidad de medida, etc.

121. En toda operación de mensuración hay tres fases: traducción de los qualia en quanta, adopción de una unidad de medida en relación con el quale que se quiere medir (aplicación del número al quantum), asignación de complexiones o estructuras numéricas a los qualia cuantificados (sistematización numérica). El margen de indeterminación de toda mensuración deriva de la heterogeneidad que hay entre los qualia y los quanta, y de la relativa indefinición o vaguedad de los qualia.

122. El orden estructural es inherente a las relaciones numéricas.

123. Las relaciones numéricas se ofrecen a la conciencia de forma evidente, como si fuesen un módulo de inteligencia.

124. La matemática no es la ciencia de los números en sí, sino de las relaciones entre los números y de las propiedades de los números. La lógica es también la ciencia de las relaciones entre los conceptos o enunciados, sean matemáticos o no, y de sus propiedades.

125. Los números no tienen sentido fuera de las relaciones numéricas.

126. Hay una naturaleza física y hay una naturaleza numérica. Se

interpenetran, como, dentro de lo físico, los qualia y los quanta. Cada una proporciona a la otra aquello de lo que la otra carece. Es más exacto decir: hay una naturaleza cualitativa y hay una naturaleza numérica, que se interpenetran *a través del quantum*.

127. No es correcto decir que la cantidad es numérica. La numeración es la forma que tiene el principio inteligente-sentiente de pensar lo cuantitativo.

128. Es como si los qualia-quanta fuesen números borrosos, y los números, qualia-quanta fosilizados. O como si aquéllos se sintiesen, pero no se entendiesen, y éstos se entendiesen, pero no se sintiesen. Los qualia-quanta se entienden a partir de que se sienten, y los números se sienten a partir de que se entienden.

129. La matemática es una especie del género «lógica»; es la lógica de las relaciones y propiedades numéricas.

130. Si todo está relacionado con todo, entonces todo es numerable.

131. Los números naturales forman parte de una estructura transreal, que sirve para operar con los objetos-qualia, pero que no es resoluble en objetos-qualia. Aplico los números a frutas, países, ciudadanos, neuronas, átomos, a una infinidad de *cosas cualitativamente distintas*. Me basta con *identificar formalmente* un objeto para que las operaciones numéricas con esa clase de objetos se asienten sobre un suelo seguro. La identificación de un objeto sólo es posible porque el objeto aparece como *uno*. Hay así dos clases de *corrección*: la de las *relaciones numéricas* y la de la *identificación* del objeto. No sólo hay que saber aplicar la regla de la adición para hacer bien una suma de manzanas, también hay que saber identificar las manzanas.

132. En el quale-quantum y el Uno está el fundamento de la realidad. Así como el quale-quantum manifiesta el sentir resolutivo, asimismo el Uno es la base del entender en que culmina la resolución formal del sentir. En su fondo último la realidad es la manifestación física de la unidad-sentiente.

133. El 1 es número en cuanto que con él se puede operar como con los demás números, pero no es número en cuanto que es la negación de la multiplicidad. Por ser principio de todo número no es ni puede ser número, pues no es lo mismo lo principiante que lo principiado. El 1 es número y es trascendental a los números. Algo así como una *coincidentia oppositorum*.

134. La serie de los números es virtualmente infinita; es la *repetición indefinida* del 1.

135. Los números primos son especialmente distinguidos. Son *intransigentes, independientes*, sólo gustan de mirarse en el espejo de sí mismos y en el de la unidad. No obstante, cooperan con sus congéneres en todas las operaciones matemáticas como si fueran de la misma clase. Su aparición en la serie de los números es imprevisible.

136. Los números quebrados o fraccionarios aspiran a una hazaña imposible: quebrar la unidad. Se les permite hacerlo a cambio de que adopten el parámetro de la unidad en su acción des-unificadora. Los quebrados —incluidos los del 1— se basan necesariamente en el módulo del 1.

137. Los números irracionales revelan el resto caótico que hay en el sistema, a primera vista exacto, ordenado y sobredeterminado de los números.

138. ¿Y el 0? ¿Es el no-número, la negación numérica del número? ¿Es el fondo de todo número? ¿El número definitivamente indefinido? ¿Algo así como el comodín de la baraja?

139. ¿El 0 es número? Sí y no. Es el nombre que se da a la ausencia o indefinición de un valor numérico. Sirve para formar números; forma parte de la estructura de las relaciones numéricas.

140. Hay una relación especial entre el 1 y el 0. El 0 no es un número negativo; éstos tienen las mismas propiedades que los positivos, sólo que su valor existencial está invertido. El 0 no es un número *determinado* —ni positivo ni negativo—, pero forma parte del sistema numérico. El 0 es el único número que no está determinado numéricamente. En cuanto que es *único* participa del 1.

141. Tampoco el 1 está determinado numéricamente; es él el que determina lo que es número.

142. ¿La relación entre el 1 y el 0 es la del determinante numérico y la del indeterminante numérico?

143. A la derecha de cualquier número el 0 significa que ese número está en relación con la base numérica que sirve de unidad. Base numérica (unidad) y 0 se necesitan mutuamente.

144. El 0 sirve para formar complexiones *especiales* de unidades.

145. Todo número negativo *afirma* la existencia negativa de una cantidad determinada.

146. Si todos los números se reducen a complexiones o composiciones del 1 y si por complexión o composición se entiende alguna forma de la operación « ± 1 », entonces todas las propiedades de los números se hallan en la complexión « $1/\pm$ », o sea en un principio de determinación absoluta (1) fundido con otro de indeterminación relativa ($\pm$) al 1.

147. El 0 ¿es definible como indefinible? ¿Es un número al que cabe definir como el no-número de los números? Si el 1 es la forma básica definida de *presencia* en tanto que cantidad, ¿no es el 0 la forma básica indefinida de *ausencia* en tanto que cantidad? Hay quale como quantum ($= 1$); no hay quale como quantum ($= 0$). ¿Por qué se necesita el 0 para operar matemáticamente?

148. Toda negación implica una afirmación. No hay destrucción sin construcción, en virtud de la cual se verifica la destrucción.

149. Si todo número natural es una complexión del 1, entonces es 1 y *otra cosa*: el principio de toda definición ($= 1$) y el de toda indefinición ($= 0$) formando parte de complexiones del 1, como 10, 11, 110, 111, 1110, etc. (2, 3, 4, 5, 6 en el sistema binario). El 0 forma parte de complexiones del 1 y por ello sólo puede definirse gracias al módulo del 1. Se puede comparar con *esto* y lo *otro*. Lo *otro* siempre puede ser definido como tal o cual *esto*.

150. El sistema de los números naturales (si es un sistema perfectamente integrado es matemáticamente indecidible) es la manifestación más perfecta que se conoce del orden máximo en el máximo desorden (caos), lo que resulta de la propia naturaleza del 1 y el 0, o sea del 1 y el $\pm$.

151. Al *más-y-menos* determinable por la unidad y sus composiciones, virtualmente infinitas, lo llamo «materia lógico-noética». Junto a esta clase de materia está la física, que consiste en una *indeterminación* de otro orden, que es determinable mediante las leyes físicas.

152. Lo lógicamente necesario, lo matemáticamente necesario, hace referencia a la necesidad de las operaciones; por tanto, a la de ciertas relaciones. Cuatro es igual a dos más dos ($4 = 2 + 2$) porque hay una relación *necesaria* entre la suma de dos y dos, y cuatro. Pero, obviamente, *no es necesario* que yo haga siempre bien esa operación u otras de la misma clase.

153. La necesidad matemática es una especie de la necesidad lógica porque las relaciones numéricas son la aplicación más directa a la realidad —en cuanto quanta— de las leyes lógicas. Las relaciones que investiga la matemática son una especie de las relaciones de que trata la lógica. Aunque los números, en cuanto objetos específicos de la matemática, no son de naturaleza lógica, se adaptan perfectamente a las leyes lógicas a causa de la exactitud que les es inherente. La serie de los números naturales es exacta porque el módulo de la serie es el 1, y la unidad es la matriz de toda forma de exactitud; pero hay un resto de inexactitud a causa del *más-menos*.

154. Una ciencia cuyo objeto son los qualia sólo puede ser exac-

ta en la medida en que los cuantifica, es decir, en la medida en que matematiza las relaciones cualitativas.

155. El *objeto* de la matemática no es de naturaleza lógica, como tampoco lo es el de la física. Aunque la serie de los números naturales no es de naturaleza lógica, se aproxima a ésta más que las cosas del mundo físico. Tanto las operaciones lógicas como las matemáticas tienen como fundamento, o protorreferente, el Uno.

156. Es inherente a los qualia el presentarse con un margen de indeterminación o vaguedad, que me hace decir «veo-amarillo», pero no determinar qué matiz es exactamente el de ese amarillo-que-veo. El margen de indeterminación o vaguedad con que se presentan los quanta disminuye en la medida en que manifiestan puras relaciones matemáticas. Los quanta son así portadores de una exactitud que me hace decir: «No sé si esta mancha azul tiene exactamente una extensión de 2 centímetros de lado, pero, si los tiene y es cuadrada, su área es exactamente de 4 centímetros cuadrados».

157. La cuantificación *matemática* lleva al pensamiento a un mundo hipotético, contrafactual, frente al mundo *real*, factual, de los qualia.

158. La matemática enseña a operar con números. Para ello hay que averiguar sus relaciones y propiedades. ¿Qué relaciones se dan entre el 2 y el 6, la mitad y una quinta parte, el radio y la circunferencia, el 2 y el -2 , los puntos de la elipse, de la hipérbola, etc.?

159. Los números y las relaciones numéricas en cuanto tales no sirven para representar los objetos, si los objetos son entendidos en términos de qualia, pero sí para representar la dimensión cuantitativa de los qualia, el quale como quantum, o sea el quantum inherente al quale. Quale y quantum son realidades objetivas. Los números son los nombres *necesarios* de las relaciones cuantitativas de las realidades objetivas.

160. El «mundo» de los números naturales es tan enigmático e imprevisible como el de las realidades físicas. De ninguno de los dos se puede decir que sea irracional; tampoco que sea *totalmente* racional.

161. El sistema de los números no puede ser completamente racional a causa de sus constituyentes básicos, el 1 y el $\pm$, o sea, el 1 y el 0, el límite y la ilimitación.

162. El $\pm$ y el 1 vienen a ser en el mundo de los quanta lo que son la excitación y la resolución en el de los qualia.

163. ¿Cuál es la novedad en las matemáticas y en las ciencias de la Naturaleza? ¿En qué consiste el hallazgo de nuevas «verdades» en esos dos campos? En ambos se trata de descubrir nuevas propieda-

des e inherencias. Se requiere la observación, sólo que ésta se dirige en un caso a objetos físicos y en el otro a objetos ideales o protorreferenciales cuantitativos. En las matemáticas la experimentación consiste en las maneras en que se resuelven los problemas mediante el cálculo.

164. Los números representan formas fundamentales de relación. En virtud de esa forma tienen ciertas propiedades que el matemático trata de descubrir, como el físico las de los objetos específicos de su campo de investigación.

165. Inventar versus descubrir.

166. En las operaciones matemáticas con números se observa la combinación de los constituyentes esenciales (1, 2, 3, 4..., en cuanto esencias numéricas) y de los constituyentes relacionales ($1 + 2 = 3$ / $5 - 4 = 1$, etc.).

167. Las formas-de-quala son antedadas, como también lo son las formas-de-número. Como tales, no son racionales ni irracionales.

168. La sucesión de los números naturales se impone de una forma necesaria, forzosa. Cada número es absolutamente solidario con los demás números. Entre un número y el que le sigue (1, 2, 3, 4...) no hay intersticios, y si los postulamos a título de hipótesis (ciertamente fantástica) han de ser cubiertos por una serie de idénticas características. Las relaciones numéricas presentan una rigidez absoluta. Números pares e impares, primos y derivados, enteros y quebrados... son lo que son, de forma exacta, inmoldeable. Lo mismo ocurre con las operaciones que con ellos se efectúan: sumar, restar, multiplicar... Todo eso forma un *sistema* hecho de un material que nada puede corroer. En el mundo físico no hay ni puede haber un material que se le pueda comparar. Los números son un *material* (no físico, sino ideal) que nos ha sido *dado*, que encontramos *ahí*, perfectamente hecho, aunque ignoremos sus propiedades, aunque lleve años, siglos, incluso milenios descubrir algunas de sus propiedades.

169. Lo mismo se puede decir de las figuras geométricas. La serie del triángulo, el cuadrilátero, el pentágono y las demás figuras cerradas planas; la de los sólidos regulares; los tipos de curvas; las propiedades inherentes a esas líneas, figuras, volúmenes y curvas, sus interrelaciones: es un mundo que me ha sido *dado*, totalmente dado, con el que me encuentro como me encuentro con el medio natural, sólo que no pertenece al medio natural según lo manifiestan los qualia. No pertenece al medio natural, sino que éste se funda en aquél (formalmente), pero sólo cabe descubrirlo a través del medio natural de los qualia-quanta.

170. También las formas propias de los qualia, sus contenidos sensibles inherentes, me son *dados*: el ver-amarillo, el ver-azul, verde, rojo; el oír los sonidos como graves, como agudos, etc. Al igual que los números, también las formas propias de los qualia *sensa* forman sistema, pero es un sistema *diferente*: a diferencia de los números y de las figuras geométricas, los *sensa* no manifiestan *tan clara y exactamente* el fundamento en que se basa el sistema que ellos reflejan. Para descubrirlo, el físico se ve obligado a cuantificar los qualia en función de una teoría (la de las ondas electromagnéticas, etc.). Los hombres primitivos, y los poetas, recurren a otra clase de criterios, mágicos, emotivos.

171. La realidad física es como un rompecabezas que representa una *escena* que sólo puedo contemplar a través de relaciones numéricas –aunque el rompecabezas no me haga *sentir* la escena en forma de números– y de los conceptos que utilizo para las cosas de la vida –aunque la escena sea otra cosa que esos conceptos y lo que les ha dado lugar.

172. Sé cómo operar con números; sé cuándo, cómo y por qué entiendo una cosa; sé qué pasa cuando siento algo; sé a qué cosas debo atribuir la condición de espaciales, temporales, materiales. Pero no sé qué hace que esas cosas –los números, el entender, el sentir, el espacio, el tiempo, la materia– sean lo que son. ¿El entender y el sentir son potencias? Sí, pero no sé qué hace que esas potencias sean potencia. ¿Los números, el espacio, el tiempo, la materia son aspectos de esas dos potencias, la del sentir y la del entender? Así parece. Una vez *recibidas, dadas*, descubro numerosas relaciones entre las cosas.

173. Si al razonar descubro relaciones y conexiones entre las cosas es porque el sistema de relaciones cualitativas y cuantitativas existe independientemente de que lo sienta o entienda. El sistema de relaciones cualitativas y cuantitativas es algo dado, es protorreferente. Es lo que me permite sentir y entender.

174. En los números y las figuras geométricas predomina la sustancia de lo *mismo*, o sea de lo limitado, definido o exacto, en tanto que en los colores, sonidos, olores, sabores, dolores, placeres y demás qualia *sensa* predomina la sustancia de lo *otro*, o sea de lo ilimitado, indefinido o vago. Lo *mismo* hace referencia directa al entendimiento y, por tanto, a lo uno; lo *otro* hace también referencia al entendimiento y, por tanto, a lo uno, pero a través de la negación *parcial* de lo *mismo*. El entendimiento se da siempre en la relativa conexión y unión identificadora de sus objetos; el alma, en cambio,

abre un margen de relativo aislamiento y separación enajenadora.

175. La cuantificación de los qualia nunca puede ser exacta, pues esos dos planos de la realidad son sólo relativamente homomórficos. Respecto al mundo físico, sólo se puede aspirar a una exactitud de tipo estadístico. A diferencia de las relaciones físicas, las matemáticas admiten una exactitud «absoluta» (dentro de su propio campo), pero como las operaciones matemáticas sólo son posibles a través de qualia iguales a los que nos muestran las relaciones físicas, la exactitud *efectiva* de las operaciones matemáticas es también estadística, si bien su índice de probabilidad es mayor. Aunque lo físico no sea ni pueda ser exacto, al matematizar las relaciones de ese orden se consigue una exactitud comparable a la matemática. Es tan cierto que ahora estoy escribiendo esta frase como que la suma de 2 y 2 es igual a 4.

176. Se puede ver igual de nítidamente un paisaje claro y soleado que un paisaje oscuro y neblinoso. Ver nítidamente un paisaje neblinoso es verlo neblinoso. Metafóricamente, el paisaje claro y soleado es el de los números y las relaciones numéricas; el oscuro y neblinoso, el de los qualia y las relaciones cualitativas.

177. No encuentro ninguna *razón convincente* que me haga dudar de que ahora estoy escribiendo esta frase, como tampoco de que $2 + 2 = 4$. «El juego de la física —dice Wittgenstein— es tan seguro como el de la aritmética» y «aprendemos con la misma inexorabilidad que esto es una silla y que $2 \times 2 = 4$ »².

178. ¿Por qué no empleo el término «exactitud» respecto a las cosas del mundo físico, aun cuando tenga *certeza* acerca de las mismas? ¿Porque todo lo físico está constituido por el ritmo universal de la determinación-indeterminación-determinación..., del sí-no-sí..., de la resolución-excitación-resolución..., del espacio-tiempo-espacio..., cuya contrapartida, en el mundo de los números naturales, es el ritmo del 1-0-1, entendido el 0 como la posibilidad de reiterar el 1, o sea de ± 1 ? ¿Porque una cosa es tener certeza de algo y otra es que esa certeza sea exacta?

179. La teoría de la relatividad espaciotemporal es sólo un caso del principio de relación: determinación-indeterminación-determinación...

180. Al operar con números estoy en el plano de las relaciones exactas. ¿Por qué son exactas? Porque se basan en la unidad, la cual es el principio de toda exactitud. La unidad está hecha de un ma-

² *Sobre la certeza*, § 447 y § 455, ed. cit.

terial resistente a toda forma de corrosión (de ahí que no digamos *material*, sino *ideal*). La reiteración o complexión ($\pm$) consigo misma de la unidad –base de la serie de los números naturales– abre un margen de indeterminación resolutive, como se ve en las inesperadas propiedades de los números naturales. La indeterminación resolutive de los números no procede de las relaciones matemáticas, que son de naturaleza tan exacta como la propia unidad, sino de la naturaleza de los números naturales, en cuya formación hay un elemento $\pm$ que no procede ni de la unidad en cuanto tal, ni de las relaciones matemáticas en cuanto tales. El *más-menos* es la *materia lógico-noética* de que están formados los números gracias a la acción *formal* del Uno.

181. Las propiedades de los números son algo dado, como lo son también las de los qualia del mundo físico. Sólo que el referente de los números es transcualitativo y transcuantitativo. Pero ¿no lo es también el de los qualia-quanta? Sí, en cuanto que se resuelven en el Uno-sentir.

182. Los qualia sensa son los sillares con los que se construye el edificio de lo que llamamos mundo real o físico. Ahora bien, como todo quale sensum se manifiesta con un quantum, y como en la naturaleza de todo quantum está el ser susceptible de relaciones matemáticas, y como esas relaciones sólo son operativas en forma de números, puede decirse que los números entran en la constitución del mundo físico. Pero no a la manera como entran los qualia.

183. Los qualia-quanta son el núcleo material del mundo físico; los números –ya tempóreos ya espaciales–, el formal.

184. Si las formas propias de los qualia sensa son algo dado, es decir, no hay razón inherente de ser lo que y como son, ¿no debo decir lo mismo de los números naturales? Pero, en este caso, el principio de razón ($1/\pm$) es más fácilmente inteligible que el de los qualia. No obstante, los conceptos de 1 y $\pm$ son transracionales, el primero por ser el principio de toda racionalidad e inteligibilidad, y el segundo por ser el *resto incommensurable* de toda racionalidad e inteligibilidad.

185. Al igual que las formas propias de los qualia, los números forman un sistema, sólo que más trabado y homogéneo. El sistema que describe el espectro cromático –rojo, anaranjado, amarillo, verde, azul y violeta– no tiene la trabazón y homogeneidad del formado por 1, 2, 3, 4, 5... Un sistema que no es fácil conocer en toda su complejidad, ya que a lo largo de los siglos se han ido descubrien-

do las propiedades –a menudo sorprendentes– de los números y las formas geométricas.

186. ¿Por qué la serie de los números naturales es *necesariamente* 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7..., y no 2, 9, 43, 3, 7.003, 8, 1.001...? ¿El módulo del 1 es necesario? Matemáticamente lo es, ¿pero y lógicamente? Lo es en una forma tempórea de sucesión progresiva –la flecha del tiempo–, ¿pero seguiría siéndolo en una forma donde el tiempo siguiese otras pautas de sucesión, de temporeidad?

187. Los qualia son la base del conocimiento de la realidad en cuanto que ésta es *sentida*, y sólo en cuanto que es sentida es susceptible de ser entendida-conocida. La realidad se da inmediatamente en los qualia. No así los números. Éstos sólo se ofrecen en la ex cogitación.

188. Si el objeto desconocido X se encuentra en un sistema de relaciones idéntico al sistema en que se encuentra el objeto conocido B, entonces X es lo mismo que B.

189. La frialdad de los números; la calidez de los qualia.

190. El bucle de lo físico y lo numérico: la interpretación numérica de una simplicidad cualitativa consiste en series numéricas sumamente complejas.

191. La ciencia es una forma de traducir, y trascender, lo vago de las relaciones cualitativas en lo preciso de las numérico-cuantitativas. Hurtarse a las evidencias del objeto para sumirse en las oscuridades del sujeto «trascendental» es querer ir de lo conocido a lo supuestamente conocido a través de lo desconocido, en vez de ir de lo desconocido a lo conocido a través de lo conocido.

192. Si la explicación científica consiste en traducir qualia en términos de quanta, la explicación científica depende de la existencia de los qualia y los quanta, y eso –complexiones de qualia y de quanta– es lo que es, a la vez, la realidad y la conciencia.

193. ¿Cómo resolver el problema que plantean la descripción y explicación adecuadas de los objetos que ofrecen los qualia sensa? Depende de lo que entiendas por «adecuado». Si lo que quieres significar es «descubrir con la mayor exactitud posible todas las relaciones de tipo representativo que mantienen los objetos entre sí», entonces la resolución del problema sólo puede darse en términos cuantitativos o de relaciones numéricas. El entendimiento es la facultad que descubre esas relaciones a través de los qualia, pues el entendimiento no es otra cosa que la visión objetivada de las conexiones. Pero si por «adecuado» quieres significar «descubrir con la mayor exactitud posible las relaciones de tipo *afectivo-fruitivo-emotivo*

que tienen los objetos que se nos ofrecen a través de los qualia representativos», entonces no basta con descubrir las relaciones numéricas, ya que éstas sólo son válidas cuando se cuantifican los objetos representativos, y, por tanto, se han de traducir los qualia afectivo-emotivos en términos de qualia puramente representativos, y éstos en términos de quanta. De ahí que, en ese caso, la resolución sólo pueda darse de forma cabal en términos simbólico-narrativos o míticos, esto es, en términos afectivo-frutivo-motores.

194. El entendimiento es la facultad que descubre relaciones a través de los qualia, pues, como he dicho, el entendimiento no es otra cosa que la visión objetivada de las conexiones. De ahí la estrecha relación entre el entendimiento y el amor.

195. Pero también la íntima relación que hay entre el amor y la guerra. Si por amor entiendo el principio unitivo de conexión universal –suscitado por el gozo–, presupongo una condición universal de oposiciones, de conflictos. A la relación guerra-amor se la puede comparar con la relación excitación-resolución, o con la de sentir-entender.

196. En cuanto indefinible, por ser principio de toda definición, el Uno (Uno-abismo) es el origen del sentir, ya que al sentir, en cuanto excitación, le es inherente la indefinición –una indefinición pendiente de una definición–. Mas en cuanto definidor absoluto, pues sin él nada puede ser definido, el Uno es el origen del entender. Al entender, en cuanto resolución de la excitación, le es inherente la definición.

197. ¿El Uno-indefinible (abismo) y el Uno-definidor (entendimiento) es/son la base de la materia-espacio-tiempo, ya que esto, en cuanto objeto omniabarcante, reúne la indefinición y la definición, la excitación y la resolución formal?

198. ¿En cuanto uno-definidor el uno-abismo es el entendimiento (la mismidad), y en cuanto uno-indefinición (la otreidad) es la materia?

199. ¿El sentir-entender (la conciencia, en suma) es *una sola* realidad, que contiene las más complejas estructuras, a las que sólo podemos acceder en la medida en que se reflejan en las cosas (objetos) del mundo?

200. Decir existencia o decir inteligencia es decir, implícitamente, unidad.

Sobre los estados, o el alma

1. Lo más evidente es el dolor. Cuando siento dolor, cuando el cuerpo me duele, no puedo dudar de que siento algo. La sensación de dolor tiñe los qualia representativos a través de los cuales se manifiesta.

2. No es lo mismo el cuerpo que me duele y el cuerpo que no me duele. Hay cuerpos que me duelen y cuerpos que no me duelen. Pero también me duelen en cierta manera cuerpos que, en otra cierta manera, no me duelen. Al ver cómo maltratan a un niño puedo sentir esa agresión como si me la hicieran a mí. La visión difunde *mi* cuerpo a una enorme distancia.

3. Los qualia táctiles, musculares y térmicos evidencian que hay una conexión de fondo entre los qualia representativo-cognitivos y los afectivo-fruitivos. Según sea la intensidad y la forma en que se produzca, lo (re)presentativo del quale táctil, muscular o térmico se confunde con lo afectivo (placer/dolor). En esos casos, las fronteras entre los qualia (re)presentativos y los afectivos son *borrosas*. No obstante, siguen existiendo. Por eso digo: «estos qualia musculares de la pierna, ayer, al andar, no estaban revestidos de dolor, hoy sí».

4. El dolor y el placer son qualia afectivos y motores: el dolor me mueve a alejarme, es decir, a la *aversión* o rechazo del quale que lo suscita; el placer me mueve a acercarme, es decir, a la *apetición* o deseo de lo que lo suscita.

5. Siento miedo, ira, apetito sexual. Esos sentimientos manifiestan el cuerpo de otra forma a como lo manifiesta el quale representativo-objetivo. Lo manifiestan como apetición/aversión, atracción/repulsión, de donde resultan placer/dolor, alegría/pena, gozo/pesar. El placer/dolor, la alegría/pena, el gozo/pesar los siento como si estuvieran *adheridos* a los qualia representativos del objeto. En un caso lo primario y original es una forma de representación; en el otro, de afección-emoción. Así, digo: «me siento afectado», y ello es sensitivamente (= representativamente), o «me siento afectado», y ello es emotivamente (= afectivamente).

6. Por los sentidos del tacto, muscular, propioceptivo y térmico

siento el cuerpo, en forma de placer/dolor, *en* las partes afectadas, lo que quiere decir que esas sensaciones álgico/hedónicas también tienen un correlato representativo del cuerpo. Muevo la pierna izquierda: hay una representación muscular de esa pierna en su entorno corpóreo y también una particular sensación de esfuerzo. Esa sensación de mover la pierna izquierda se complexiona con otras de tipo táctil, térmico, visivo, auditivo, etc. En el plano de la pura representación la carne se confunde con el mundo. Cuando siento representacionalmente el cuerpo, éste es puro objeto de percepción.

7. Los qualia táctiles, térmicos, musculares, olfativos, gustativos y auditivos se asemejan, en general, a los afectivos más que los representativos por antonomasia, que son los visivos (imaginación visual), pues en aquéllos la conexión con la pareja placer/dolor es más percutiente. No obstante, en todos los qualia representativos hay adherencias afectivas de placer/dolor o, más bien, de alegría/pena: una música deliciosa o un ruido insoportable, la placentera luminosidad del día frente a la angustiada oscuridad de una noche cerrada, etc.

8. Cuando los qualia álgico-hedónicos se entrelazan con los (re)presentativos, éstos manifiestan el cuerpo como soma. Los puramente (re)presentativos no están localizados en la carne, sino en el mundo; incluso cuando se localizan en el cuerpo, no se trata del cuerpo-carne, sino del cuerpo-mundo. El cuerpo no es lo mismo cuando es objeto de placer/dolor que cuando es objeto de percepción (re)presentativa.

9. Esas dos clases de *sensa* se solapan e interpenetran, como se ve sobre todo en los táctiles, los musculares y los térmicos, pero también en los olfativos y los gustativos, *sensa* que fácilmente se complexionan con qualia de placer/dolor. Los auditivos admiten más bien complexiones de alegría/pena, o sea de representaciones de placer/dolor —en eso consisten esencialmente los estados de alegría/pena—, pero también hay qualia auditivos que resultan dolorosos, lacerantes. También los visivos admiten complexiones de alegría/pena, pero la conexión no suele ser tan fuerte como en el caso de los auditivos, o en el de los restantes tipos de qualia (re)presentativos.

10. Con la palabra «soma» designo al cuerpo como organismo psíquico, como carne; con la palabra «cuerpo» designo todo objeto de pura representación, incluido *mi* cuerpo cuando sólo es objeto-de-representación.

11. «El espíritu es fuerte, pero la carne es débil...» O aquello que

dice Celestina: «...sufiriré con menos pena mi mal; aunque del todo no pueda despedir el sentimiento, como sea de carne sensible formada»¹. No se podría decir con menos palabras que en la carne arraiga el sentir afectivo y, por tanto, el alma, y también que, por estar formado de «carne sensible», el *animal* (Celestina) no puede «despedir el sentimiento».

12. El esfuerzo o *conatus* por preservar el propio ser e integridad es una consecuencia de la somaticidad o corporeidad, y pone de relieve que el cuerpo es una realidad frágil (la carne es flaca), algo que está entre el ser (integridad) y el no-ser (disolubilidad).

13. El soma es una realidad constitutivamente álgico-hedónica. No todo lo somático provoca dolor o placer, pero influye en la originación de esos estados, como un sistema bien integrado.

14. Como en mi cuerpo hay millones de pequeños organismos (células) que no se dejan sentir, podría decirse que me son tan ajenos como los que forman cualquier otro ser vivo. Mas no lo digo, porque sé que lo que les pase a esos organismos invisibles e insensibles que integran mi cuerpo tiene consecuencias en mi sentir, pero no así –tan *directamente*– lo que les pase a los de los organismos que no son el mío. De ahí viene que llame mío al organismo que se hace sentir o se puede hacer sentir.

15. Pero la frontera entre *mi* organismo y *tu* organismo es borrosa, desde un punto de vista anímico, pues, si estoy perdidamente enamorado de ti, puedo sentir lo que *te pasa como si a mí me pasase*. Y también desde un punto de vista orgánico, pues si padezco una enfermedad infecciosa, puedo contagiártela.

16. Los qualia representativos hacen referencia a los objetos del mundo como a su causa; los afectivos a los del alma o soma (la carne).

17. La emoción es eminentemente somática: temblores, palpitaciones, lágrimas, anhelo respiratorio, tartamudeo, salivación, necesidad de micción, palidez, etc. Sin la *representación*, u objetivación representacional de esas alteraciones somáticas, no se podría elaborar una ciencia de las emociones.

18. Sin la representación el afecto está ciego, sin el afecto la representación está tullida.

19. Lo que tienen de ceguera la emoción y el afecto lo suplen con lo que tienen de excitación, de vida, de inmediatez.

20. El hecho de que en el origen de la emoción haya a menudo

¹ *La Celestina*, Madrid 1988, pág. 234.

una representación demuestra que el plano de la emoción y el de la representación son comunicantes, que el mundo-objeto y la carne-alma están mezclados.

21. El soma y el mundo son susceptibles de cambio y de ser sentidos, pero el sistema de los cambios y del sentir no es el mismo.

22. Me basta *ver* a la persona amada para sentirme *emocionado*. ¿A qué se debe que en el origen de una emoción haya a menudo una (re)presentación? A que ésta admite conexiones afectivas, además de cognitivas. La emoción busca en la representación algo así como una caja de resonancia, como un intérprete de su ser, ya que, por sí misma, no podría conocerlo.

23. En el plano del sentir hay dos extremos: el sentir-afectivo placer/dolor y el sentir visivo, con toda la complejidad de las diferencias (re)presentativas que abarca. El refrán «ojos que no ven corazón que no siente» indica que hay comunicación entre esos dos extremos.

24. Toda afección implica una representación, por más confusa que sea, del objeto –de hecho, puede ser *inconsciente*–, como toda representación supone una afección, por más tenue que sea, de la carne –de hecho, la afección puede revelarse mucho tiempo después.

25. Tanto cuando *veo* algo como cuando *sufro* un dolor, soy *paciente*. Mas si esa palabra se reserva al estado que originan los qualia álgico-hedónicos débese a que son estos últimos los que me revelan *más expresamente* la condición de paciente. En el lenguaje corriente se llama paciente al que sufre, al que está enfermo. El término pasión se emplea sobre todo para referirse a ciertas experiencias afectivo-emotivas, somáticas (*la pasión y muerte de Jesús, la pasión del dinero*, etc.).

26. A la función representativa le es inherente el poder hacer de toda cosa *objeto* de otra cosa, o sea contemplar las cosas *a distancia*, en tanto que la función afectiva *se funde con* el objeto. La vida humana es realmente humana –no meramente animal– cuando se es consciente de que se está viviendo, cuando el vivir es *también* representación del vivir. El entendimiento, raíz de la representación y del afecto, *funde en la distancia*.

27. El quale manifiesta *directamente* la realidad como sensum (visivo, auditivo, olfativo, gustativo, táctil, térmico, muscular, cinestésico, etc.), es decir, como presentación de un quale sensum o representación de un quale cogitatum; *indirectamente*, manifiesta un quale afectivo o frutivo (alegría-pena) y emotivo o motor (de movimien-

to corporal). *Veo-rojo* no es sólo algo que se hace presente como tal matiz cromático (referente representativo), sino también como algo que puede amedrentarme (referente afectivo-fruitivo), impulsarme a efectuar tales o cuales movimientos (referente afectivo-motor). Cuando sólo quiero referirme al contenido (re)presentativo del quale, inhibo los contenidos o adherencias afectivo-fruitivos y afectivo-motores.

28. El quale sensum afectivo (dolor/placer) me perturba más directa y vivamente que el representativo, incluso cuando se trata de *representaciones de dolor*, como advierto, por ejemplo, cuando leo el relato de un crimen sangriento y siento horror, a despecho de que yo no sea víctima de una acción semejante a la relatada.

29. El placer y el dolor son qualia con el mismo derecho que los visivos, los auditivos, los táctiles, etc., sólo que en el caso de éstos lo que se da es una *contemplación*, en tanto que en aquéllos es una *afección o fruición*, consistente ya en una excitación perturbadora ya en una inhibición relajadora, es decir, la pareja de placer/dolor o alegría/pena.

30. La pareja placer/dolor origina la de apetición/aversión (deseo/rechazo), es decir, dos movimientos, uno de acercamiento y unión, otro de alejamiento y separación.

31. La pareja apetición/aversión es el fundamento de las *disposiciones* anímicas, las cuales hacen referencia al estado del soma o a algo relacionado con ese estado. El soma es el cuerpo orgánico en tanto que se manifiesta anímicamente. El alma tiene como núcleo la pareja placer/dolor. De ahí que se manifieste como apetición/aversión, o sea como un estado o complexión de qualia afectivo-emotivos.

32. Es un estado del soma o bien la representación de un estado del soma lo que hace sentir ya hambre, sed, necesidad de calor, de evacuación, etc., ya miedo, ira, lujuria, ternura, estupor, avaricia, envidia, vanidad, soberbia, etc. Los qualia afectivo-emotivos revelan el *cuerpo psíquico*. Eso es el soma.

33. A lo que el quale muestra, hace presente, lo llamo objeto de (re)presentación. La *mostración* es un rasgo esencial, inherente, primario, radical del quale. Pero, al mostrar, el quale puede proporcionar placer o dolor, alegría o pena, miedo o confianza, y otros estados afectivo-emotivos: «ese amarillo me gusta», «ese violeta no me gusta», «ese rojo me hace temblar», «ese ruido me hace sufrir», «los colores de esa bandera me inflaman», «ese olor me produce arcadas», «ese sabor es delicioso», etc. El quale me *afecta*, y esa afección puede ser tal que me sienta conmovido, impelido, arrebatado, ape-

sadumbrado, inmovilizado. Aunque se suele pensar que la *afección* es *subjetiva* (referente al yo) y que la (*re*)*presentación* es *objetiva* (referente a la cosa), lo cierto e indudable es que la *afección* es una realidad tan objetiva como la (*re*)*presentación*. Lo diferente son sus respectivos objetos.

34. Hay una objetividad representativa y una objetividad afectivo-motriz, pero es sólo a partir de la primera como se puede llegar al conocimiento de la segunda.

35. Los objetos *aparecen* cuando se manifiestan a la conciencia, los afectos *transparecen*, pues sólo pueden aparecer *a través de* los objetos.

36. Los objetos son a los afectos lo que el mundo a la carne. Los objetos son con relación al mundo lo que los estados con relación a la carne.

37. Hay un nexo necesario en todo conocimiento, el que conecta cosas-del-mundo con estados-del-alma-y-la-carne: aquéllas se resuelven en qualia (*re*)presentativos, éstos en qualia afectivo-emotivo-frutivos. ¿Por qué necesario? Porque el conocimiento del mundo es solidario del sentimiento de la carne, porque el entendimiento y el amor son, separados el uno de otro, meras abstracciones.

38. El vocablo «conocimiento» tiene una acepción afectiva. *Tener conocimiento* pertenece al léxico gnoseológico-epistemológico y al amoroso-sexual. Comercio carnal, comercio científico.

39. El objeto se me da como algo que se siente y entiende. Mas hay una gran diferencia si el objeto pertenece a la carne o al mundo. En el primer caso es un objeto de apetición/aversión (objeto de amor), en el segundo de verdad/falsedad (objeto de conocimiento).

40. Una cosa es el placer y otra el conocimiento del placer. Una cosa es el dolor y otra el conocimiento del dolor. Dígase lo mismo de la alegría y la pena. El placer/dolor es una afección referida, *localmente*, al soma o cuerpo fruibler, como la alegría/pena es una afección referida, *menos localmente*, al soma. Al soma lo llamo psique cuando se me presenta de forma menos localizada, cuando me refiero a sus constituyentes afectivos.

41. Como afecciones psicosomáticas que son, la alegría/pena y el placer/dolor consisten en excitación/resolución, en necesidad/liberación. El principio de toda *necesidad* psicosomática consiste en un estado de *excitación*, como el principio de toda *liberación* psicosomática en un estado de *resolución*.

42. La secuencia «excitación → resolución» es el prototipo de las secuencias «dolor → placer» e «impresión → conocimiento».

43. Hay afecciones que no se dejan notar abiertamente, que se

mantienen, como larvas, en estado inconsciente. Es lo que ocurre cuando estoy dormido, o en la primera fase de una enfermedad, cuando ésta aún no se ha *declarado*.

44. Hay afecciones que conectan de forma directa con el mundo de la representación (como se ve en la imaginación), aunque ese mundo no es, en cuanto tal, de naturaleza afectiva, sino representativa; o sea, no lo es inherentemente, sino adherentemente.

45. Toda representación implica un cierto sentir afectivo, pero de forma *floja*; como toda fruición o emoción implica un cierto entender cognoscitivo, pero de forma *confusa*.

46. En la impresión hay un momento (re)presentativo, un momento afectivo-fruitivo y un momento motor. La realidad, en la medida en que se resuelve en impresiones, siempre se ofrece como un haz de relaciones.

47. Me miro la mano. El quale visivo me muestra un objeto (la mano) que conecto al quale auditivo «mano». En cuanto (re)presentación, esa mano es semejante al quale que me muestra un objeto (piedra) que conecto al quale auditivo «piedra» (o sea, la mano visiva pertenece al mismo orden representativo que la piedra visiva). Con la mano que miro y veo sostengo esa piedra que también miro y veo. La piedra y la mano forman una coordinación de qualia representativos visuales, táctiles... Ahora la piedra cae sobre la mano, y siento un dolor lacerante. La mano me duele, pero la piedra no me duele. La mano pertenece al organismo llamado cuerpo (soma) que observo a través de qualia semejantes a aquellos que me muestran otros muchos objetos alejados de mi cuerpo (piedras, árboles, casas, etc.). Lo que pertenece al soma puede doler, pero no lo que no forma parte del soma; el soma tiene alma, pero lo que sólo es cuerpo no la tiene.

48. O, para ser más exacto: el soma tiene alma de forma inmediata y directa; el cuerpo sólo de forma mediada e indirecta.

49. Hay qualia representativos que enferman, que pueden llegar a matar: el reo que sufre un síncope al oír «condenado a muerte», una simple ristra de qualia auditivos, o el desmayo de Melibea al oír: «Calisto te ama». Al analizar esos qualia distingo lo que hay en ellos de representativo y lo que hay de afectivo-motor.

50. ¿Llamo a lo primero *objetivo* y a lo segundo *subjetivo*? Esos términos son desorientadores: todo quale es un sentir, y todo sentir es sentir-algo-objetivo. Sólo que lo representativo y lo afectivo remiten a protorreferentes distintos. Eso que llamamos Yo-sujeto sólo se manifiesta en el *sentir*, y el sentir en la cosa-sentida.

51. Son dos protorreferentes (el (re)presentativo-cognitivo y el afectivo-fruitivo-motor) que manifiestan *objetos distintos*. El primero proporciona los sillares con los que el entendimiento construye el edificio del saber. El segundo culmina en las creaciones de la poesía, de las artes, de la religión; en la formación de la personalidad.

52. Así como hay *referentes últimos* del *sentir (re)presentativo* (táctiles, térmicos, musculares, olfativos, gustativos, auditivos, visuales), también los hay del *sentir afectivo* (alegría, pena, ira, miedo, apetito sexual, etc.).

53. Lo afectivo y lo sensitivo forman complexiones sumamente variadas.

54. Comparar la psique con un archivador provisto de numerosos compartimentos y subcompartimentos: éste para los colores, éste para los sonidos, éste para los olores, éste para las palabras, éste para los miedos, éste para los apetitos sexuales, éste para el hambre, etc. La psique supone la existencia de esas clases de realidad afectivo-emotiva y representativo-cognitiva, pues las *prevé*. Cuando el ser humano acaba de nacer todos esos compartimentos están vacíos; vacíos *de facto*, pero llenos *de iure*.

55. En todo sentir representativo hay, ya un sentir placer/dolor, ya la inhibición de esta pareja, de manera que puedo hablar, ya de apetición, ya de aversión, ya de indiferencia. El representativo y el afectivo son dos protorreferentes distintos, que mantienen estrechos lazos de relación, los cuales dan lugar a diferentes complejos afectivo-representativos.

56. Dice Malebranche que el espíritu «conoce los objetos de dos maneras: por luz o por sentimiento». El entendimiento tiene dos modos: el de las puras representaciones (luz) y el del afecto (calor, sentimiento).

57. ¿Es la afección un objeto? No ella, pero sí las modificaciones corporales y de conducta que la acompañan. En sentido estricto, la afección no es un objeto, sino un estado. Digo «estoy triste», cuando así me siento, pero no «estoy verde», cuando contemplo una superficie de ese color.

58. Pero sí digo «se puso verde de envidia». Ese «verde» no es más que un quale representativo-objetivo (tal vez puramente imaginario, si es que no convencional) *que acompaña a* un estado afectivo.

59. Digo «*me duelen* las muelas», «*tengo dolor* de muelas», pero no «esa pintura *me colorea*», «*tengo el color* de esa pintura». De un lado, los objetos de la representación, que dan lugar a lo que llamo mundo; de otro, los estados de la afección, que dan lugar a lo que llamo

carne, cuerpo animado (estados del alma). Aunque a este segundo lado lo asocio más directamente al Yo, en realidad el Yo sería inviable sin el primero.

60. Qualia de impresión afectiva son los sentimientos de placer y dolor, alegría y pena, necesidad y satisfacción, apetición y aversión, los de ira, miedo, tristeza, desesperación, etc. Estos qualia hacen que el Yo *se sienta* de una u otra forma según sea el contenido específico del quale. En el quale afectivo-fruitivo-motor cabe distinguir el contenido afectivo específico y la pareja de placer/dolor (o alegría/pena) concomitante. El quale afectivo hace referencia directa al tono vital, al *ánima del soma*, e indirecta a los objetos (re)presentativos que lo suscitan.

61. *Valoro* los qualia representativos según sean sus adherencias afectivas.

62. También podría decir: como representación, los qualia conducen al conocimiento; como afección, al sentimiento, al gozo, a la fruición; como interés, a la volición.

63. Digo que algo tiene sentido cuando lo experimento como *bueno*, pero esa expresión puede referirse a cosas muy distintas: calmar una necesidad, satisfacer un deseo, experimentar una armonía, etc.

64. La emoción, la afectividad: un sentir-hacer directo, si lo comparo con el hacer indirecto de la representación cognoscitiva.

65. ¿No podría decirse que hay dos clases de objetos, el representativo y el afectivo? En términos estrictos, no; lo que sí se puede decir es que a menudo los objetos representativos irradian un aura afectiva, y que los estados afectivos se concretan en un objeto representativo.

66. Como la carne está en el mundo, éste determina de alguna manera las emociones, la afectividad.

67. Las emociones adoptan una u otra forma según sean las pautas culturales que el sujeto recibe, ¿no es así? Sí, pero eso no quiere decir que la *materia* de la emoción sea cultural. El que las estatuas de Fidias respondan de una u otra forma a la cultura de la Atenas del siglo V a. C. no quiere decir que la *materia* de sus estatuas sea cultural-ateniense.

68. La emoción está hecha de un material relativamente plástico, que puede ser moldeado mediante la educación, lo que demuestra que su protorreferente –la carne, la psique– tiene una relación de dependencia con el entendimiento. Pero no es una relación directa, sino a través del mundo de la representación.

69. El dolor que siento al caer la piedra sobre esta mano que veo es algo tan objetivo como la imagen de la mano, como el sonido producido por la piedra al caer. Pero se trata de un tipo de objetividad distinta. No es una objetividad representativa, sino afectiva, que se manifiesta como dolor/placer. A esta última clase de objetividad la llamo «estado».

70. Siento un dolor en la pierna. Entonces se combinan un quale representativo perteneciente al mundo (la pierna como parte del mundo) y un quale afectivo perteneciente a la carne o soma (el dolor como parte de la carne).

71. Los qualia álgicos y hedónicos son realidades objetivas con el mismo derecho que los (re)presentativos, sólo que el marco de referencia es distinto.

72. A través del afecto el mundo se comunica con la carne. A través de la representación, la carne se comunica con el mundo.

73. «Esa cara me hace llorar.» La causa del llanto no está en la cara, sino en las adherencias afectivo-emotivas de la presentación-carra.

74. ¿Adherente? ¿Inherente? ¿Sólo depende del punto de vista? ¿La afección es adherente a la representación y la representación inherente? ¿Depende entonces de si hablo del mundo o hablo de la carne?

75. El mundo es, ante todo, sensible-cognoscible; la carne, sensible-fruible.

76. «Esa cara me inspira miedo»: nexo afectivo-emotivo de la representación. «Esa cara es de un mongol»: nexo representativo-cognitivo. «Esa cara me da calor»: nexo sensitivo.

77. «Me duele la rodilla.» Localizo el dolor en la rodilla. Pero el dolor no está *en* la rodilla como está *en* la rodilla un dado, un papel o cualquier otra cosa que pueda colocar sobre esa parte del cuerpo. Dígase lo mismo de «me duelen los oídos, me duelen los ojos». La pierna en cuanto pura coordinación de qualia visivos pertenece a un círculo diferente del círculo al que pertenecen los qualia álgico-hedónicos. Aunque diferentes, pueden combinarse, entrar en conexión sus contenidos respectivos.

78. Si los comparo con los visivos, los qualia musculares de la pierna *casi* se podrían identificar con los álgico-hedónicos, pero no son la misma cosa.

79. «Me duele el cuello.» O sea me siento afectado dolorosamente *en* el cuello. No es la percepción del cuello lo que me causa el dolor, sino otra dimensión del cuello por la que éste es afectable-

fruible, no sólo sensible-inteligible. La expresión «me duele el cuello» tiene sentido porque hay una conexión entre la *afección dolorosa* y la *percepción del cuello*.

80. Obsérvese cómo diferencia el uso verbal las expresiones «veo el cuello» y «me duele el cuello». En el sentir perceptivo el «Yo-vidente» es el sujeto de la oración, y «el cuello» el *objeto*; en el sentir afectivo, «el cuello» es el sujeto y el «Yo-doliente» el objeto. De ahí que a las afecciones se les dé el nombre común de «pasiones». Las afecciones hacen sentir al sujeto como *paciente*, nombre que se da a los que están afectados por alguna dolencia.

81. Cuando el Yo, como en el caso del «Yo-doliente», es el *objeto*, lo que hay es un *estado* del Yo.

82. La experiencia del dolor está íntimamente ligada a la del Yo. Pero no basta esa experiencia para que exista la del Yo. Los animales sienten dolor, pero ¿tienen Yo? El recién nacido llora, pero ¿sabe quién es el que llora, el que tiene dolor? ¿Cómo va a saberlo si ignora quién es? ¿Se puede tener Yo sin saberlo? El bebé llora y se toca la boca: allí localiza el dolor, en la boca, no en su Yo, que ignora. El dolor manifiesta un *estado anímico determinado* y señala un *objeto-de-dolor*, lo dolorido, pero por sí solo no manifiesta al Yo. Los qualia álgico-hedónicos son ingredientes del Yo, como todos los demás qualia, ya presentativos ya representativos, pero no son el Yo.

83. La impresión supone siempre dos términos: un *objeto* de impresión y un *sujeto* de impresión. Este último no es más que el *contorno* impresivo que abraza al objeto de la impresión actual. Ese contorno o marco suele ser de una gran complejidad, aunque, como en los icebergs, sólo aflora una punta en el momento de la impresión actual.

84. *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Pero... el *recipiens* es una compleja estructura formada por *quaecumque recepta sunt* (complejos de objetos-estados) y los protorreferentes de esos objetos-estados.

85. Como las ondas circulares que produce una piedra al hundirse en un estanque, la impresión deja tras de sí un estado de ánimo o tono vital, al que acompaña una disposición apetitiva, motriz, respecto al objeto-de-la-impresión. La disposición anímica apunta a «una forma propositiva», es decir, a la representación que hace posible *reconocer* lo que es el objeto-de-la-impresión.

86. ¿El plano de lo cognitivo es constitutivamente analítico y el de lo afectivo-fruitivo, sintético? Cabe decirlo así, pero se trata de planos intercomunicantes.

87. De la fruición-de-un-objeto decimos que es la fruición-de-un-sujeto sólo porque estamos acostumbrados a asignar —es una *convención* generalmente aceptada— los valores afectivo-fruitivo-motores al Yo, y los representativo-cognitivos al mundo. Para evitar equívocos es mejor hablar de la oposición carne/mundo, en vez de la de Yo/mundo, pues la carne o soma se deja sentir, pero no el Yo. Sin la coordinación de carne y mundo, ¿existiría el Yo?

88. Decir que «el mundo, en el sentido del conjunto de todos los objetos (re)presentativos, afectivo-fruitivos y motores, es pensamiento-sentimiento» es una obviedad, pues el mundo sólo se me ofrece en forma de pensamiento-sentimiento. Mas decir que «el mundo es *mi* pensamiento-sentimiento» no es obvio en absoluto, pues el *mí* es una realidad subsidiaria de las cosas del mundo en cuanto que éstas son susceptibles de ser sentidas-y-entendidas. Por eso lo correcto es decir que «el mundo es el conjunto de todo lo que es sensible e inteligible».

89. Veo una cara, y me quedo indiferente. Veo una cara, y siento una curiosidad que me impulsa a examinarla. Veo una cara, y siento terror. Veo una cara, y siento amor. En el primer caso, el objeto-cara se hace presente sin activar ningún resorte afectivo-emocional. En el segundo, activa un resorte cogitativo que se extiende como ondas por el mundo (universo o sistema de qualia representativos). En el tercero y el cuarto, activa circuitos afectivo-motores, que se extienden como ondas por la carne (universo o sistema de qualia afectivo-fruitivo-motores). Reprimo esa afectividad, o sea suspendo, inhibo, los itinerarios de la carne, y la cara, convertida en objeto de mera cogitación, circula por los itinerarios de la pura representatividad. La cara ya no me inspira terror o amor, sino sólo curiosidad. Esa cara no me resbala en el sentido de que se desliza sin darme cuenta, sino que resbala por los cauces que forman los conglomerados representativo-cognitivos (eso es la cogitación).

90. La ausencia de emotividad, el «pensar sosegado» inherente al conocimiento objetivo, ¿a qué se debe? ¿A que la idealidad de la relación así lo exige?

91. Porque entiende la condición afectivo-fruitivo-motriz del cuerpo psíquico, el entendimiento está libre de esa condición, excepto en que, al igual que el soma, *siente*, ya que sin sentir no hay entender ni tampoco gozar.

92. Mediante la idea, el entendimiento cognoscitivo *distancia*, *neutraliza la emotividad*, *reemplaza el dolor por el conocimiento del dolor*. De ahí que haya podido decir Marcel Proust: «Las ideas son suce-

dáneos de los dolores; desde el momento en que éstos se transforman en ideas, pierden una parte de su acción nociva»². Obsérvese que Proust dice, certeramente, «pierden *una parte* de su acción nociva».

93. El dolor es el medio de que se sirven ciertas ideas para aflorar a la superficie de la conciencia, para introducirse en la conciencia. ¿Quiere esto decir que lo primero es la idea?

94. El que sea el dolor, el sufrimiento, lo que hace que las ideas afloren, que la conciencia entre en contacto con ellas, es la condición que el mundo impone al alma para poder contemplarlas. Muchas veces he notado lo *difícil* que es contemplar algunas ideas.

95. El dolor es formativo, pero sólo cuando el entendimiento lo mide y utiliza. Cuando el dolor dirige el proceso ideativo, las malformaciones no tardan en aparecer.

96. Que el tono vital tiene que ver con los qualia representativo-objetivos, con el conocimiento en sentido amplio, lo demuestra el hecho de que los *conocimientos* médicos sirven para modificar el tono vital. Ese conocimiento puede hacerse patente y operativo mediante palabras, imágenes, dieta alimenticia, administración de medicamentos, etc. Y lo demuestra el hecho de que el darme cuenta de un problema afectivo-emotivo es el principio de su solución.

97. ¿No se puede decir que lo afectivo conoce, aunque sólo sea *confusamente*, pues la emoción es una forma de evaluación de la situación y del estado del cuerpo? Sí, como también se podría decir que el *hambre* conoce porque evalúa el estado-de-necesidad del cuerpo. Pero si no digo que lo afectivo ni lo apetitivo conozcan realmente es porque su forma de evaluar es prerracional. Por la misma razón, debería decir que la sensorialidad es una forma de evaluación de la situación perceptible y de las condiciones del cuerpo, mas no por eso digo que la sensorialidad conoce.

98. El afecto, la emoción, es algo así como un saber-que-no-sabe, un conocimiento nebuloso, una ciencia confusa. Conectado con los objetos representativo-cognitivos, y éstos debidamente interrelacionados, el afecto otorga al saber el poder de actuar.

99. La emoción, la afectividad, no puede reflexionar sobre sí misma. Para hacerlo, ha de servirse de la representación, sumirse en ella.

100. Si no puede haber racionalidad a menos que sea posible reflexionar sobre las representaciones, traducir unas representacio-

² *En busca del tiempo perdido*, vol. 7: «El tiempo recobrado», ed. cit., pág. 259.

nes en términos de otras —pasando así unas a ser *signos* de otras— y formar con ellas redes, sistemas de signos, entonces la emotividad no es racional, ya que *no se puede reflexionar emotivamente* sobre emociones, sino sólo *representativamente*. Las emociones no son representación; son acción, moción.

101. ¿Hay una afectividad propia de la racionalidad? ¿El amor, el espíritu cooperativo? ¿No es la función más característica de la racionalidad la de conjuntar, conciliar, sistematizar las cosas mediante los nexos adecuados? ¿No es la creación de vínculos entre los seres lo que caracteriza el espíritu cooperativo, el amor?

102. El campo de la razón es el mundo, las representaciones objetivas que forman el mundo. El amor comprende las cosas del mundo en función de las del alma.

103. A toda forma intelectual, incluida la de la más alta teología o matemática, ¿no le corresponde un determinado estado afectivo? No, a menos que la forma intelectual se encarne.

104. Dice Platón (*Timeo* 44-47) que en los niños pequeños el alma sufre una crisis de locura, que ese estado del alma es debido a la violencia y azarosidad de las impresiones que le disparan las cosas del mundo en el que el alma acaba de caer, de encarnarse, y que sólo gracias a una educación adecuada puede restablecer el equilibrio del movimiento circular que es inherente al intelecto, del que el alma procede, y así dar armonía a los irregulares movimientos representativo-afectivos que dominan en los primeros años de la existencia mundana.

105. ¿Puedo decir «sé que me duelen las muelas»? ¿Eso es algo que *sé*? ¿No es algo, más bien, que *siento*? En cambio, es correcto decir: «sé que si se dan tales condiciones me dolerán las muelas», pues el saber hace referencia al mundo de las representaciones objetivas. Lo que se siente —los estados álgico-hedónicos—, no es algo *sabido*, o es sabido sólo en el sentido de que soy consciente de su existencia. Pero a eso no se le llama saber, sino sentir.

106. ¿No se basa todo *saber* en un *sentir*? Sí, pero no todo sentir es un saber. Hay un sentir de representación pura y un sentir de afección pura. ¿No sería el saber algo así como un desarrollo representativo de la afección? Aunque así fuera, el plano de la representación objetivo-cognoscitiva es diferente del de la afección emotivo-frutiva.

107. Sentir un dolor es una cosa, y otra saber que lo siento. El saber que siento un dolor no es un dolor, sino un plexo de representaciones relacionadas con las manifestaciones objetivas del dolor.

108. Pero también digo «sé que me duelen las muelas» para sig-

nificar que *reconozco* esa clase de dolor. Luego el sentir comprende o puede comprender el saber. Por referirse *a algo*, el sentir está orientado al saber.

109. Lucio se siente deprimido. Delia le dice: «Entiendo que te sientas deprimido». Entender no significa que Delia sufra el estado de depresión de Lucio, pero implica que de alguna manera lo *ha sufrido*. Ahora Lucio dice: «Entiendo por qué estoy deprimido». El entender el «porqué» de un estado afectivo actual no significa que no lo sienta, sino distanciarse de ese estado o sentimiento, a fin de contemplarlo en diferentes complejos representativos.

110. El entendimiento y la razón inciden directamente sobre qualia puramente representativos e indirectamente sobre qualia afectivo-emotivos. El entendimiento *contempla* las implicaciones afectivo-motrices como adherentes o subsidiarias de las representativas. Esas implicaciones son para él objetos de pura representación. De ahí las limitaciones de la inteligencia puramente representativa, y que por encima de la inteligencia se haya puesto el amor.

111. El placer/dolor se refiere a las condiciones del soma o cuerpo fruíble. Es siempre algo presentacional, actual, no representacional-habitual.

112. Tiene buenos sentimientos, tiene un buen corazón, está adornado de los mejores sentimientos. ¿Cómo *saberlo*? Por su manera de hablar, de moverse, de actuar, por la expresión de su rostro, por sus ademanes. ¿Cómo se forman los sentimientos, los buenos y los malos? Conectando las disposiciones afectivo-motrices —adecuadas en un caso, e inadecuadas en el otro— a las diferentes situaciones que se pueden dar en las relaciones interpersonales. En general, *deseando* el bien, o el mal, a los demás. Los sentimientos son complexiones de formas de afectividad —amor, odio, indiferencia, tranquilidad, ira, envidia, etc.— y formas de representatividad.

113. «Es una persona muy emotiva.» «¿Cómo lo *sabes*?» «Ante ciertas situaciones que a otros les dejan indiferentes, él reacciona con viveza, se le enciende la cara, le tiembla la voz...» «¿Y esa emotividad te parece razonable?» «Depende. Si sirve para comprender mejor la situación o los problemas que ésta plantea, es razonable.» «Lo que quiere decir que la emoción es razonable *si (con la condición de)* sirve para, etc.» «Lo mismo ocurre con las representaciones desprovistas de emotividad: unas sirven y otras no.» «Pero sirven de diferente manera: las unas sirven como el combustible con el que el automóvil funciona, las otras como el mapa que nos permite ir en el automóvil al punto de destino.»

114. La oposición que hay entre *razonar* y *estar apasionado* la refleja muy bien esta frase de Stendhal: «Julián, que, como no estaba apasionado, razonaba perfectamente»³. Pero Stendhal observa que la relación entre *razonar* y *estar apasionado* es más compleja que eso, pues la pasión puede, de alguna manera, *iluminar*: «Te encuentro cegada a la vez que iluminada por tu amor»⁴. Así como, a menudo, la pasión busca razones con que sustentarse, del mismo modo la *razón* puede por su parte convertirse en fuente de pasiones: «Madame de Rênal hallaba razones para hacer lo que su corazón le dictaba; esta muchacha del gran mundo [Mademoiselle de La Mole] no deja conmoverse a su corazón sino cuando se ha probado con razones que debe conmoverse»⁵.

115. Don Quijote tratando de decir a la duquesa lo que siente por Dulcinea: «Si yo pudiera sacar mi corazón, y ponerlo ante los ojos de vuestra grandeza, aquí, sobre esta mesa y en un plato, quitara el trabajo a mi lengua de decir lo que apenas se puede pensar, porque vuestra excelencia la viera en él toda retratada» (II, 32). ¿Cómo comunicar a los otros lo que siento? ¿Mediante las palabras cuando lo que quiero comunicar es algo que apenas puedo pensar? ¿No debería recurrir a una definición ostensiva («si yo pudiera sacar el corazón, y ponerlo ante los ojos...»)? Pero en el caso del sentimiento, del afecto, esa clase de definición es tan imposible como sacarse el corazón y ponerlo en un plato ante los ojos del otro.

116. «El sentimiento no se puede comunicar.» «¿Pero es que se pueden comunicar las impresiones visuales, auditivas, olfativas, etc.?» «No, pero en este caso cabe contrastar la idea que te haces de la cosa con la cosa que sirve de modelo a esa idea.» «¿Pero esa cosa que sirve de modelo no se nos da necesariamente en forma de idea?» «Sí.» «Entonces, ¿qué sentido tiene eso de que “cabe contrastar la idea de la cosa con la cosa que le sirve de modelo”?» «Obviamente, ninguno, pues no se puede hacer una distinción tajante entre *cosa* e *idea*.» «Entonces, es imposible estar seguros, ni de lo que son las cosas, ni de lo que sienten o piensan los otros.» «En absoluto, de lo que se trata es de no quedarse hechizado por la imposibilidad de comparar el modelo, o cosa, y la idea de la cosa, sino de indagar las conexiones que nos ofrecen las ideas, de analizar el tejido que forman. Ahí es donde reside la posibilidad de comunicar

³ *El rojo y el negro*, Barcelona 1919, t. I, pág. 106.

⁴ *Ibidem*, I, pág. 199.

⁵ *Ibidem*, II, pág. 287.

nuestras representaciones y también nuestros sentimientos. ¿Es que no descubres lo que sienten los otros por medio de sus gestos, ademanes, acciones, palabras, el tono de voz, el color de la piel, etc.?»

117. En cuanto a comunicabilidad, no hay diferencia entre los sentimientos y las ideas, sólo que los primeros se refieren al soma, al alma, y las segundas al mundo, al universo de los cuerpos.

118. Pensar en las diferencias que hay en: «se siente», «siento», «me siento», «tengo sentimientos». «Se siente» es la constatación de *algo*: el objeto del sentir queda precisado, pero no el sujeto que siente. «Siento» es la constatación también de *algo*: el objeto y el sujeto quedan precisados. Cuando digo «me siento» así o asá, el objeto sentido aparece como especialmente vinculado al Yo, como parte de la persona que siente, de su alma. Si digo de alguien que «tiene sentimientos» humanitarios, por ejemplo, entonces el acento lo pongo en una determinada *habilidad* de la persona, del Yo que es el núcleo de la persona; quiero decir que alguien ha asimilado cierta forma —humanitaria en este caso— de sentir a los otros: de un *sentirse con*. El sentimiento hace, pues, referencia a un sentir del Yo —la persona— *en conexión con* ciertas representaciones de la realidad.

119. ¿El sentimiento se reduce a los movimientos que lo acompañan? Si es así, entonces todo sentimiento es, desde un punto de vista formal y transobjetivo, una complejión de lo *mismo* y lo *otro*, ya que esa complejión es el fundamento formal y transobjetivo del movimiento.

120. Qualia representativo-cognoscitivos → discurso verbal. Qualia afectivo-motores → gestos, ademanes, voces.

121. ¿Los hombres difieren más entre sí por los qualia representativo-cognitivos que por los afectivo-fruitivo-motores? ¿El mundo es más extenso que el soma o el alma, pero el alma es más intensa que el mundo? Por su conexión con los qualia representativo-cognitivos, el alma, la afectividad, es tan extensa como el mundo.

122. Puedo afinar los qualia afectivo-fruitivo-motores con ayuda de los representativo-cognoscitivos. Son éstos los que me los dan a conocer.

123. Los estados afectivo-emotivos son contagiosos, si los comparo con los intelectivo-cognoscitivos. Se podría hablar de una difusión o impregnación osmótica. No es un fenómeno misterioso, pues puedo identificar los elementos comunicativos (expresión de la cara, olores, movimientos del cuerpo, etc.) que lo originan.

124. Conexión de qualia afectivos y motores: la alegría induce a

movimientos de expansión, la pena de repliegue, el miedo de huida. Lo doloroso incita al alejamiento y separación de lo que suscita el dolor, lo placentero al acercamiento y unión de lo que suscita el placer. Así como los *qualia* afectivos suscitan *qualia* motores, así éstos *propician* el surgimiento de aquéllos.

125. ¿Y los casos en que el dolor induce a movimientos hacia lo que lo suscita? ¿Se puede decir que es realmente dolor? Lo anómalo de esos casos es que se siente placer con cosas que a la mayoría producen dolor.

126. El pánico origina movimientos compulsivos, los cuales, a su vez, alimentan el pánico. La humildad induce a ciertas actitudes y posturas, las cuales, a su vez, alimentan la humildad. Los niños juegan a pelearse sin sentir una furia que los propios *qualia* motores y álgicos suscitan en el curso del juego. Al experimentar el sentimiento que me lleva a decir *mea culpa* me golpeo el pecho con el puño; al golpearme el pecho con el puño induzco al sentimiento que me lleva a decir *mea culpa*. Hay una íntima relación entre el acto corporal y el sentimiento, entre el soma y el alma.

127. Hay tantos gustos, afecciones, cuantas son las representaciones y contactos de los cuerpos exteriores con el nuestro. Podría trazarse una economía de la afectividad.

128. La relación que hay entre la emoción y los movimientos somáticos es análoga a la que hay entre el sentimiento y las imágenes.

129. La emoción se *adhiera* a las imágenes, como el calor a la luz que difunde un cuerpo en ignición. Las imágenes dan cuerpo –un cuerpo ideal o representacional– a la emoción.

130. Toda representación intensa de un acto tiende a realizarlo. Si la imaginación viva de un movimiento es ya un movimiento incipiente –la reviviscencia de los elementos motores incluidos en la imagen–, se entiende la importancia que la imagen tiene en relación con la economía de las emociones y los sentimientos.

131. Importancia de los nexos afectivos en la representación de los objetos. Principios asociativos y afectividad.

132. La imagen tiene dos referentes: representativo el uno, afectivo el otro. Unas veces *predomina* éste, otras aquél.

133. Una imagen –ventana, silla, cara, coche, árbol, abanico, etc.– representa un uso, una utilidad, una función, y así, al complejarse con el cuerpo, genera un determinado sentimiento. Dependiendo de esos usos y funciones, constituye una idea para el conocimiento.

134. Dice Aristóteles en *De anima*: «El objeto deseable mueve, y

también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable. La imaginación, cuando mueve, no mueve sin deseo. El principio motor es único: el objeto deseable. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común»⁶. Intentaré destacar las ideas principales del párrafo: (1) hay una íntima conexión entre el pensamiento y el deseo, pues lo deseable es el principio motor de aquél; (2) de ahí que la imaginación, cuando nos mueve a querer o a hacer algo, forma parte del deseo; (3) desear y entender tienen su raíz en la existencia del objeto deseable. Dios, piensa Aristóteles, es el ser supremamente amable; el supremo gozo.

135. Toda impresión origina una cierta creencia. Como la comprensión cognoscitiva neutraliza la carga emotiva de la creencia, repercute en la acción.

136. En la creencia hay constituyentes afectivos, incluso de índole somática, que faltan en la idea, que es puramente representativa del objeto.

137. La creencia es prerracional, ya que arraiga en el terreno de las emociones y los movimientos corporales. ¿No es muy frecuente creer una cosa sólo a causa de los sentimientos que inspira? La creencia existe con vistas a la acción, a una acción generalmente inmediata. La comprensión cognoscitiva suspende el momento de la acción, pero no lo anula; su tiempo es lento porque es analítico, frío porque es contemplativamente distante, y por todo ello neutralizante. La creencia se da en un tiempo o ritmo rápido, sintético, dinámico, cálido, unilateral.

138. La creencia es también preverbal. De ahí que el idioma de la creencia sea el de los afectos y, por ello, el de la acción y, por eso mismo, el de las imágenes, siempre que éstas no hayan sido neutralizadas, sino que conserven su carga afectiva, motriz, dinámica.

139. La creencia comporta un movimiento, una acción, cuando menos potencial, larvada. La comprensión racional supone la depuración de su carga emocional. Enfriamiento emocional, economía del gasto nervioso. Suspensión de la acción.

140. *Quid aliud est eloquentia nisi motus animi continuus?* [¿Qué es la elocuencia sino una moción continua del alma?]. Para el orador el oyente es un sujeto cuya afectividad es puesta en movimiento gracias al poder de las imágenes que el primero suscita en la imaginación del segundo.

⁶ *De anima*, libro III, capítulo x, 433a15-25.

141. La retórica es el arte de inducir, mediante la palabra y los ademanes, cambios afectivo-motores, no lógicos, en las creencias y los deseos de los oyentes-espectadores. Desde un punto de vista social, es el procedimiento más poderoso de difusión imitativa de las ideas.

142. En todo quale representativo y en toda imagen mental –compleción de qualia representativos– hay *in origine* una adherencia afectiva y motriz, pues todo quale e imagen son el resultado de ciertos movimientos corporales *acompañados* de afectos, de emotividad; de un esfuerzo mayor o menor, de una satisfacción mayor o menor. La educación consiste en formar conglomerados representativo-afectivo-fruitivo-motores correctos, bien integrados. La posibilidad de formar esa clase de conglomerados revela que hay heterogeneidad en sus componentes. Esta heterogeneidad es más clara en la contraposición bipolar de los qualia representativo-cognitivos versus los qualia afectivo-fruitivo-motores que en las diferencias que se observan en las variadas y multipolares especies de qualia puramente representativos. Lo que demuestra que el sistema de los qualia representativos es relativamente autónomo respecto al de los afectivos.

143. A las imágenes mentales puedo someterlas a procesos de *enfriamiento* y *calentamiento*. Para enfriarlas las transfiero al marco de referencia del conocimiento, donde se vuelven *notae* puramente representativas. Para calentarlas las llevo al marco de referencia del amor o gozo, donde se vuelven *fruición*; una fruición que se me revela a través de *notae* afectivo-fruitivas. Las imágenes frías muestran el objeto como un conjunto de qualia abstractos; las calientes, como una integridad fruitivo-motriz.

144. Ese *tigre*, que ha estado a punto de devorarme, es a la *ferocidad*, que por muy feroz que sea nunca podrá devorarme, lo que la imagen caliente a la fría. La neutralización afectivo-fruitiva es propia del medio lógico-cognitivo; la excitación o animación afectivo-fruitiva es propia del medio poético-religioso.

145. La imagen fruitiva desencadena movimientos impulsivos de apropiación del objeto mentado por la imagen. Cuando el impulso de apropiación es filtrado por el proceso enfriador del análisis lógico, entonces se produce un acto de libre volición. La imagen caliente excita el apetito de forma más viva e inmediata que la fría, pero en un sujeto racional o calculador eso no significa que le mueva con más fuerza.

146. El desarrollo de las técnicas de propaganda, y de la retórica

en general, sólo es posible mediante la progresiva *identificación* cognoscitiva de los conglomerados afectivo-fruitivo-emotivo-representativos y de los estados afectivo-fruitivo-motores con los objetos representativos.

147. La repetición de una representación conectada a un afecto puede producir la neutralización del afecto o su intensificación. Depende de los nexos afectivos que acompañen a la representación que se repite.

148. El sentimiento es el *fijador* de las imágenes mentales, de las representaciones.

149. ¿No es la muscular la forma más básica de la memoria?

150. La neutralización de los dogmas contrapuestos es uno de los requisitos de la salud mental. O lo sería de no ser porque esa neutralización puede originar estados patógenos, como se ve cuando, a causa de la neutralización, la voluntad se debilita. En esos casos, de no creer nada se pasa a no querer nada, y de no querer nada a no hacer nada.

151. Conocer, mover, deleitar, he ahí las tres funciones principales de la imagen, de la representación. Si ésta es usada para conocer, hace automáticamente de lo cognoscible el objeto de conocimiento y de lo cognoscente el sujeto de conocimiento. En ese estado el sujeto *no siente nada de sí mismo*, sino que *está en la cosa*; en el mundo, no en la carne. Ahora el sujeto se pone a *jugar* con las representaciones; *está en la representación*, en el mundo, pero no por razones cognoscitivas, sino a causa del deleite que el juego de las representaciones produce en su alma. El sujeto *está en el mundo*, pero sólo en la medida en que el mundo se conecta con el alma. Ahora el sujeto utiliza las representaciones con vistas a la acción sobre el mundo, con lo que hemos pasado al ámbito de la volición. Ese uso de la representación implica los anteriores, el cognoscitivo y el fruitivo, pero es distinto de ambos.

152. Si no se conoce el *valor* de las representaciones, de las cosas, ¿cómo se van a utilizar para mover el ánimo y para hacer algo?

153. Si desconoce las cualidades amables, deleitosas de las representaciones, el orador o escritor no podrá *mover* el afecto de los demás en la dirección que desea.

154. La manipulación de los qualia cogitata es una prolongación de la de los qualia sensa. ¿Qué decir de la manipulación de los qualia álgico-hedónicos? El círculo de revolución en el que se insertan admite menos diferencias cualitativas que el que abarca los qualia puramente cogitata. En cambio, posee un peso y fuerza mayores. Se

combina con todos los qualia cogitata, como éstos se combinan entre sí, si bien aquella combinación ofrece rasgos peculiares.

155. ¿La representación es fruto de la emoción, del afecto? ¿Los movimientos de atracción y repulsión originan la representación cognitiva? ¿La apetición genera la conciencia? ¿O es a la inversa?

156. Los qualia afectivos –placer, dolor, alegría, pena, hambre, sed, libido, miedo, ira, pánico, etc.– tienen un origen relativamente independiente de los representativos, pero no se los puede reconocer a menos que se adhieran a éstos. Al hambre la acompaña la representación de alimentos y ciertas sensaciones corporales, a la sed la de líquidos y otras sensaciones corporales, al dolor la zona dolorida y el objeto que suscita el malestar, al placer el objeto que suscita el placer, a la ira lo que la provoca y ciertos movimientos y sensaciones corporales, al apetito sexual la imagen que lo suscita y ciertas modificaciones corporales, etc.

157. ¿Qué sería un dolor *totalmente desconectado* de los qualia representativos? Un estado confuso de inquietud generalizada, de huida, de vértigo, de agresividad. De angustia por no poder fijarse en un objeto.

158. ¿Cómo sería la vida de alguien que *sólo* experimentara qualia representativos, libres de toda adherencia afectivo-emotiva? ¿Podría sentirse impulsado a la acción? Dificilmente, pues lo que impulsa a actuar es el interés, el sentimiento, el afecto, la pasión. ¿Pero no podría actuar movido *sólo* por el conocimiento, por la razón? Para que el conocimiento y la razón *muevan* deben ofrecer algo que sea preferible a otros algos, que sea sentido *afectivamente* como *preferente* a otras opciones, en este caso menos cognoscitivas, menos racionales.

159. El hecho de que todo quale (re)presentativo sea un *sentir* ¿no sugiere que los qualia afectivo-fruitivo-motores y los representativo-cognitivos tienen un mismo origen, que es a la vez principio de alegría/pena, de movimiento (apetición/aversión) y de inteligencia (verdad/falsedad)? ¿No sugiere que si el gozo es la meta de los qualia afectivo-fruitivo-motores, y el conocimiento o entendimiento la de los representativos, el fin de la vida-en-el-mundo, o sea de los complejos afectivo-fruitivo-motores-representativos, es ser *entendimiento-gozo*? ¿No sugiere que hay un cierto paralelismo entre lo que se opone al entendimiento –la llamada «opacidad de la materia», su disgregación en series cualitativas virtualmente infinitas– y lo que se opone al gozo –los complejos de dolor–? ¿No sugiere que si hay un nexo entre el entendimiento y el gozo ha de haberlo entre el dolor y la materia?

160. La vida es un juego de potencias *(re)representativo-objetivas* y *afectivo-emotivas*. El núcleo de la potencia es el sentir-entender, el entender-siente. Pero *lo-que-se-puede* y *lo-que-se-siente-entiende* ¿de dónde proceden?, ¿qué hace que sean lo que son?

161. «Esa cara me asusta», es decir, el elemento representativo *cara* activa *dispositivos* afectivo-emotivos que se sienten en forma de dolor/placer. Por eso digo «estoy indispuerto» o «estoy bien dispuesto» para referirme a las condiciones anímicas o somáticas.

162. Los objetos propositivos forman un circuito vasto, pero finito y reducible a sistema, que conecta con el sistema de los objetos dispositivos. Este último es el resorte de los órganos motores. ¿Cómo se nota la conexión de los objetos propositivos y los dispositivos? A través de las diferentes formas de la sensibilidad representativo-afectivo-motriz.

163. La cobardía, la audacia, la ternura, la lascivia y las llamadas *pasiones* en general son *disposiciones* conductuales formadas por la combinación del complejo apetición/aversión, dependiente de la pareja placer/dolor, con complejos de qualia *(re)representativos* y somáticos.

164. La afectividad es el mundo visto *por dentro*, pero ese mundo necesita, para ser conocido, adherirse a un mundo visto *por fuera*. Cuando me siento atraído por alguien, el movimiento de atracción desencadena un flujo de imágenes que gira alrededor de ese alguien, el cual no es, para mí en ese momento, sino un haz de imágenes empapadas de afecto. Eso es estar enamorado: la atención anómalamente detenida en un objeto a causa del gozo que éste suscita.

165. El mundo se hace presente en la forma en que se hace presente porque el sentir-entender se revela encarnado, somatizado, infuso en un cuerpo. El mundo se hace presente a través de un marco de referencia carnal. La comprensión plena del mundo coimplica la de la carne-soma. El mundo y la carne se coimplican.

166. Los qualia representativos se refieren a lo *exterior*, a aquello que sólo forma parte de la personalidad de una manera accidental, contingente; los afectivo-emotivos, a lo *interior*, a aquello que forma parte de la personalidad de una manera inherente, necesaria. Son como dos círculos secantes.

167. La representación-exterioridad se relaciona con la afección-interioridad de forma análoga a como en el mito de la caverna se relaciona su interior oscuro con el exterior soleado.

168. El marco de referencia que llamo soma y el que llamo mundo tienen sus propios protorreferentes y categorías.

169. El sentir representativo, el razonar: todo eso está volcado al mundo, al que notifica *fríamente*. El sentir afectivo, el emocionarse, el amar: todo eso está volcado a la carne, a la que hace sentir *cálidamente*. Desensibilización y sensibilización: lo uno mediante el razonamiento cognoscitivo, lo otro mediante la imaginación afectiva. La encrucijada donde se cortan las líneas de la representación objetiva y de la afección emotiva está en la imaginación.

170. Una emoción sin idea es una excitación *ciega*. Una idea sin emoción es una resolución *coja*, inoperante.

171. Metáfora radical de la imagen: lo mundano se somatiza y lo somático se mundaniza.

172. El sentir representativo está suspendido del entendimiento que lleva al conocimiento, al saber; el sentir afectivo está suspendido del gozo, del amor, que lleva a la felicidad.

173. ¿Pero la carne no es mundo? Es la parte *viva* del mundo. El mundo es carne *abierto*, la carne mundo *cerrado*; lo que determina el grado de apertura de los sistemas referentes al mundo y los referentes a la carne.

174. Podría decirse que la carne es el mundo queriéndose a sí mismo —una especie de complejo cósmico de Narciso— y que el mundo es la carne conociéndose a sí misma —una especie de complejo cósmico de Sócrates—. Es un querer y un conocer que sólo pertenecen a la carne y al mundo en la medida en que a través de ellos se revela el entendimiento-gozo.

175. Hay tantas afecciones como representaciones y tantas representaciones como afecciones, pues no hay afección que no envuelva una cierta forma (re)presentativa, como no hay (re)presentación que no envuelva un cierto estado afectivo.

176. «Me gustas» es una expresión tan *vaga* como «aquí hay libros». Lo que cambia es el referente: en el primer caso la carne, el alma; en el segundo, el mundo, los objetos que lo componen. Así como la aclaración y precisión de «aquí hay libros» consiste en determinar cuántos son, cuáles son sus autores y contenidos, cuándo fueron editados, cómo están encuadernados, dónde están colocados dentro de la habitación a la que se refiere el «aquí», etc., la aclaración y precisión de «me gustas» abarca la expresión corporal del que ha pronunciado esas palabras, el brillo de sus ojos, su tono de voz, sus ademanes y movimientos, la conducta que acompaña a esas palabras, etc. «Me gustas», sin añadir esas precisiones, es un enunciado tan *vago* como «aquí hay libros» cuando se entra en una librería.

177. Es lo que ocurre con los nombres, sobre todo con aquellos

que se han convertido en fetiches, en *artículos de hechicería*. Estoy pensando en los que se utilizan en la confrontación política e ideológica.

178. ¿Qué objeto corresponde a «me siento triste», «me siento alegre», «me siento irritable», «me siento atemorizado»? Un complejo afectivo-emotivo-representativo, o sea un *estado anímico*.

179. Las funciones (re)presentativas se conectan fácilmente con las afectivo-motrices, pero aquéllas no bastan para explicar el origen ni la función propia de éstas.

180. Los qualia de representación, los de afección-fruición y los de moción admiten diferentes formas de conglomeración, ya dentro del nivel al que pertenecen ya combinando diferentes niveles.

181. «Me siento irritado, me siento furioso, me siento apesadumbrado, me siento lascivo, me siento inflamado, altruista, generoso, tierno, envidioso, etc.» El *me* de «me siento» sugiere que el objeto afectivo ha de buscarse en el Yo o en algo próximo al Yo. Eso íntimamente ligado al Yo es la carne, el soma. «¿Cómo sabes que *te sientes* así o asá?» «Lo *sé* porque...» Aquí se enumeran modificaciones en la conducta, en la expresión, etc. «Me siento furioso: salto por cualquier cosa. Me siento abatido: soy incapaz de hacer nada. Me siento altruista: estoy pendiente de las necesidades de los demás, etc. Y tú, ¿lo has notado, cómo lo has notado?» «Tenías una cara muy larga, te pusiste pálido, no hacías más que moverte, sólo querías acariciar, se te enrojecieron los ojos, etc.»

182. Un pensamiento o un enunciado pueden suscitar una emoción, y una emoción puede expresarse mediante un pensamiento o un enunciado. La emoción busca la forma de expresarse más intensa y directamente que el pensamiento puramente representativo.

183. El dolor de muelas, el de estómago, el de cabeza, etc., me *avisan* de algo, relacionado con las muelas, el estómago, la cabeza, etc., como las impresiones auditivas, visivas, olfativas, gustativas, táctiles, musculares, térmicas, propioceptivas, etc., me *avisan* de algo relacionado con los qualia correspondientes. En un caso es un aviso acerca del soma, en el otro acerca del mundo.

184. En su forma bruta, la existencia me es conocida por la experiencia de la *resistencia* que me hacen los objetos del mundo. Ahora bien, puesto que la resistencia tiene como marco de referencia mis apeticiones e impulsos, eso quiere decir que, en su forma bruta, la existencia hace referencia directa a la vida apetitiva, impulsiva.

185. En la experiencia se entretajan los valores impulsivos y representativos de los qualia.

186. ¿Qué es lo más *poderoso* que hay en el mundo? ¿Los *centros de fuerza* del mundo inorgánico que, ciegos a las ideas y las formas, constituyen los puntos de acción inferiores del impulso, o la *inteligencia* infusa en el mundo, que ha dispuesto la organización de esos centros y se hace consciente de sí misma en el ser humano?

187. Como centinelas y vigías, las emociones y afecciones dan aviso de los peligros y las oportunidades, a fin de que puedan dispararse movimientos, ya de aversión ya de apetición. Su función es la de dar aviso, no la de planificar la estrategia, lo que compete al principio inteligente. Éste utiliza los medios que le aportan los sentidos –mensajeros que le proporcionan la información requerida–, suma a esa información la de los poetas y sacerdotes –imaginación emotiva– y la de los sabios –pensamiento razonante–. Al final, el príncipe, o principio inteligente, da a las tropas –servomecanismos orgánicos– la orden –voluntad– para que afronten el peligro o aprovechen la oportunidad de que las emociones y afecciones le han dado aviso.

188. Si la voluntad se guía sólo por los avisos de los centinelas y vigías, sin contar con las razones del principio inteligente, los servomecanismos orgánicos actúan sin orden ni concierto, ya que los centinelas sólo saben una cosa: si hay peligro o no, si hay oportunidad o no. Tampoco basta con que la voluntad se deje guiar sólo por los mensajeros –informaciones de los sentidos–, los poetas y los sacerdotes –imaginación emotiva, estética–, pues sin la contribución de los sabios –pensamiento razonante– se entregará fácilmente al delirio de las visiones de aquéllos. Si no hubiera un pueblo que defender o a ese pueblo no pudiera amenazarlo ningún peligro ni ofrecérsele ninguna oportunidad, el principio inteligente podría prescindir de los centinelas, los mensajeros, los poetas y los sacerdotes. En esas condiciones el principio inteligente integraría en sí todas esas funciones que ahora están repartidas.

189. Siento un dolor, me tijo en él, ¿se altera el *quale-dolor*? No, sólo pasa a formar parte de un complejo de *qualia* representativos en el que antes no estaba. Sobreviene un peligro, y ya no siento aquel dolor: el objeto de la atención ha cambiado. Un *quale*, ya representativo ya afectivo, no se altera por fijar en él la atención, pero se integra en un nuevo campo perceptivo o deja de hacerse presente, si el campo de la atención es ocupado por otro objeto.

190. Siento dolor en la zona donde he recibido un golpe. El dolor no se reduce a esa zona del cuerpo, ni siquiera se manifiesta *sólo* en esa zona. Lo que no obsta para que ponga en relación, de la forma más natural, *esa zona y ese dolor*. Es *un* dolor que puede aumen-

tar o disminuir en intensidad, prolongarse en el tiempo, etc. Si me dan un segundo golpe en la misma zona, ¿puedo decir que es un segundo dolor? En realidad sólo siento *un* dolor. El dolor cesa. Al cabo de unas horas me dan tres golpes seguidos, y vuelvo a sentir el *mismo* dolor. ¿Es el *mismo*? Numéricamente, no. ¿Pero es que el dolor tiene que ver con el número? Es el mismo sólo si puedo reconocerlo. Lo uno puede ser más o menos preciso, más o menos vago.

191. Siento un malestar, pero no sé dónde localizarlo, ni sé decir en qué consiste. Es *un* malestar sumamente *vago*.

192. Cuando recuerdo un rostro, si el recuerdo es claro, se me hacen presentes *de nuevo* los rasgos formales inherentes del rostro. ¿Qué pasa cuando recuerdo un dolor? ¿Se me hacen *de nuevo* presentes sus rasgos afectivos inherentes? En ese caso, recordar un dolor no sería propiamente recordarlo, sino reactualizarlo, volver a sentir el dolor. Digo que recuerdo un dolor cuando se me hacen de nuevo presentes los rasgos representativos a los que el dolor estuvo adherido, no el propio dolor. No obstante, la evocación de los rasgos representativos puede despertar las adherencias afectivas, dolorosas.

193. Una parte de la energía del organismo ha sido dedicada progresivamente a alimentar los circuitos *cognitivos* en detrimento de los *afectivos*. No obstante, hay una estrecha solidaridad entre los unos y los otros, así como entre la teoría y la praxis.

194. Los qualia representativos y los álgico-hedónicos no admiten la misma forma de reviviscencia. Estos son pura *actualidad*; aquéllos abren el ámbito de la *posibilidad*. La posibilidad es algo así como la actualidad que se mantiene *en la reserva*.

195. El objeto representativo-cognitivo *se siente menos* que el estado afectivo-motor, pero se dibuja más claramente en la memoria.

196. No es lo mismo el dolor causado por un golpe que el ocasionado por un ruido. Hay diferencias entre los dolores o placeres según sean los objetos (re)presentativos a que van adheridos o el círculo de las (re)presentaciones relativas a esos qualia. No obstante, el quale álgico-hedónico se mide de forma análoga a como se mide el (re)presentativo; en ambos casos, mediante qualia representativos. El dolor puro, como el sentir puro, es inmensurable.

197. La representación del placer provoca el movimiento de búsqueda del objeto hedonígeno, la del dolor el movimiento de huida del objeto algógeno. La emoción y el sentimiento concomitantes de las representaciones dependen de la situación en que se encuentre la pareja placer/dolor: ya en los qualia somáticos propios, ya en los ajenos, ya en los sensa, ya en los cogitata.

198. Siento hambre, y al ver un alimento me alegro, pues *imagino el placer, la satisfacción* que voy a sentir al ingerirlo. El placer-satisfacción, en éste y otros casos similares, consiste en liberarse de una necesidad. La necesidad es dolor. Cuando se trata de una *representación* de placer/dolor, se produce alegría/pena, regocijo/pe-sar.

199. Hay *otra clase* de placeres: el de ver colores agradables, el de oír sonidos agradables. Ciertos ritmos, armonías y acordes de qua-lia auditivos, pero también visivos, musculares, etc., propician el sentimiento de placer. Son placeres puros, que no surgen de la *ne-cesidad*, que no son el fruto de la liberación de un dolor, sino de la *congruencia* o armonía de ciertas formas representativas y el ejerci-cio de las facultades que me permiten sentir, imaginar, recordar, pensar, entender esas formas.

200. Los placeres que proporciona la satisfacción de la curiosi-dad son típicos de la actividad cognoscente. Tienen como contra-partida las fatigas de la investigación, su eventual frustración. No son placeres puros, sino mezcla de placer puro y de placer/dolor. Cuando es sentida como tal, la ignorancia es el nombre que recibe la necesidad en la esfera de los procesos cognitivos.

201. El placer que proporcionan los qualia representativo-cogni-tivos cuando asumen a los afectivo-motores, transformándolos en congruencia y armonía de representaciones, es el fundamento del deleite estético.

202. El quale placer/dolor no pertenece sólo al dominio de la afectividad y la motricidad, sino también a ciertos usos afectivo-frui-tivo-motores de la representatividad. En un caso se produce como liberación de una tensión, de una necesidad, como resolución de una excitación; en el otro, como resultado del ejercicio de la capa-cidad de representar y de la congruencia de ésta con ciertas formas. Estas formas se llaman placenteras o bellas.

203. Aristóteles señaló, al inicio de la *Metafísica*⁷, que el sentir, el pensar, el saber, *son placer*. El pensamiento tiene en su seno un cons-tituyente estético-frutivo además del representativo-cognitivo que se le suele reconocer.

204. Lo máximamente inteligible es lo máximamente amable. Si el entender algo place algo, el entenderlo todo place del todo⁸. Cuanto más se da a conocer algo como inteligible, tanto más alegra,

⁷Ver también *Metafísica*, libro XII, capítulo.VII, 1072b15-20.

⁸ *Metafísica*, libro XII, capítulo VII, 1072b20-25.

tanto más se hace amar. Si algo se revela como ininteligible, puede hacerse temer y reverenciar, lo que implica dolor-pena, pero no amar. Lo que se revela como incomprensible no suscita alegría, sino inquietud, angustia; sobre todo, si imagino que eso incomprensible puede amenazar mi integridad.

205. «El placer del científico al resolver un problema, el del artista al descubrir la forma más adecuada, el del financiero al trazar un plan afortunado, todos esos placeres se asemejan.» «¿Cómo es posible, si el primero pertenece al ámbito de la explicación racional de las cosas, el segundo al de la creación artística y el tercero al de la obtención de beneficios? Si lo que buscan esos sujetos son cosas tan diferentes, ¿cómo va a ser el suyo un placer semejante? ¿No dirás que es semejante a cuenta de que el hallazgo de la solución les ha *liberado* de la tensión de tantas horas de trabajo?» «No lo digo por eso. Bien sé que el científico, el artista y el crematista buscan cosas diferentes. Aun así el placer que experimentan es semejante porque, en los tres casos, consiste en una *iluminación* producida al descubrir una *combinación feliz*, un ajuste adecuado, una armonía. En los tres casos el fundamento del placer está en una visión que aporta conocimiento, ya sea para explicar racionalmente las cosas, ya para crear una bella obra de arte, ya para obtener un beneficio. Difiere el campo al que se aplica el conocimiento, pero no el conocimiento.» «Pero la diferencia del campo al que aplican el conocimiento, ¿no repercute en el placer?» «Sí, pero, por más diferentes que sean los complejos de los objetos y las satisfacciones que puedan reportarles, en todos esos complejos hay un momento, una forma, un rasgo común que hace que, al menos en *un momento*, sus placeres sean un mismo placer.» «Pero ese rasgo, esa forma común debe de ser algo *muy vago*.» «Sí, todo placer es una realidad vaga, pero que se hace sentir con más fuerza que las exactas.»

206. El placer surge como fruto de diferentes movimientos. Éstos pueden ser: liberadores de una tensión orgánica que se manifiesta en forma de qualia álgicos; resolutores de problemas que se manifiestan en forma de qualia representativos, ya sensa ya cogitata; armonizadores de qualia afectivos transformados en representativos con qualia representativos transformados en conocimiento. Decir que el placer surge como fruto de diferentes movimientos es lo mismo que decir que surge de la estabilización del movimiento, de la resolución de una excitación, de un movimiento que es también reposo.

207. El placer que sobreviene al aplacar el hambre es análogo al

que acompaña a la resolución de un problema matemático. En ambos casos se trata de una convergencia adecuada: la de ciertas relaciones alimenticias –orden físico de los qualia– que resuelven el problema del hambre, y la de ciertas relaciones numéricas –orden ideal de los quanta– que resuelven el problema matemático.

208. El placer y el conocimiento son el fruto de movimientos: ya liberadores de estados de necesidad y tensión, es decir, inhibidores o armonizadores de excitaciones perturbadoras, en el primer caso; ya armonizadores o unificadores de diferentes representaciones en forma de sistema, en el segundo.

209. La necesidad orgánica es a la ignorancia lo que el dolor al error. Inversamente, la liberación es al saber lo que el placer al conocimiento de la verdad. En un caso estoy en la afectividad-emotividad, en el otro en la representatividad-cognitividad.

210. El placer y el conocimiento son formas de unificación o armonización, o sea de movimiento-en-reposo, en un caso mediante la liberación del dolor y de la excitación tensionante, en el otro mediante la liberación del error y de la ignorancia.

211. Observo la expresión de satisfacción que se dibuja en las facciones de un niño cuando está *entretenido* armando las piezas de un mecano. Tan absorto está que se olvida de sus necesidades. La operación de construir la torre, el molino, la estación, que ha visto en el modelo, le proporciona tanto placer como disgusto siente al ver que sus construcciones se desmoronan. Observo su satisfacción ante ciertas composiciones o acordes de color, volumen, sonido, olor, y el disgusto ante ciertas combinaciones de color (demasiada luz, etc.), volumen (disformidad), sonido (ruidos), olor (hedores). Son los llamados placeres de la imaginación. El gozo de *sentir-acorde* supera las leves dificultades que estorban a ese sentir.

212. Ahora observo la salvaje explosión de alegría que le sobreviene al ver cómo se desmoronan las construcciones en las que ha estado tan afanado, a lo que él mismo contribuye dando manotazos y lanzando las piezas contra el suelo y las paredes. Esa explosión es como una goma de borrar con la que el niño trata de eliminar la tensión que ha acompañado a su labor constructora, cuyo resultado, como ahora ve, se aleja mucho de las exigencias del modelo.

213. La multiplicidad y la complejidad son inquietantes, excitantes; la unidad y el acorde, relajantes, apaciguantes.

214. ¿Una multiplicidad infinita no sería una excitación infinita, y una unidad infinita un apaciguamiento infinito?

215. Conocimiento infinito es el que armoniza o unifica una mul-

tiplicidad y complejidad infinitas. Dígase lo mismo del gozo infinito.

216. El sentimiento de placer es a la afectividad-motricidad lo que el conocimiento de la verdad a la representatividad. El conocimiento de la verdad es un placer intelectual; el placer afectivo es un estado de cuasi-conocimiento del soma, de sus disposiciones.

217. El entendimiento unifica, la apetición une: el uno bajo el signo del saber, del conocimiento; la otra bajo el signo del gozo, de la satisfacción. La unificación que proporciona el entendimiento y la unión que procura la apetición llevan las cosas al aquietamiento, al reposo.

218. Tres clases de placer, según las clases fundamentales del sentir: dos se originan al *sentirse liberado* de una necesidad, dependiendo de que ésta se dé en forma de sensa o en forma de cogitata; el tercero corresponde al puro *sentir-libre-en-acorde*. Cada una de esas clases admite numerosas combinaciones, subdivisiones y complexiones.

219. Los placeres de la imaginación, como la alegría, el regocijo, el júbilo, etc., se manifiestan diversamente según se dirijan al conocimiento, con lo que tenemos los llamados placeres intelectuales; a la liberación de una necesidad, lo que origina los placeres orgánico-afectivos; o al libre juego de los qualia representativo-afectivos, fundamento de los placeres lúdicos y estéticos.

220. Hay una clase de alegría/pena que hace referencia al libre juego de las representaciones, a la capacidad que éstas tienen de poner en relación al entendimiento, la imaginación, el sentimiento, la afección. A esa clase de fruición se la suele llamar, ya deleite estético ya desagrado estético.

221. Los placeres de la imaginación visual (artes plásticas), los de la imaginación auditiva (música), los de la combinación de ambas solas (ópera) o de ambas con la muscular-propioceptiva (danza), los de la imaginación olfativa (perfumería), los de la imaginación gustativa (repostería)...

222. Una prueba de la fuerza que tiene la imaginación cinestésica o muscular la brinda el placer que tanta gente experimenta cuando presencia competiciones deportivas. Ese placer de la imaginación se complexiona con placeres visivos y de otras clases.

223. El placer que tanta gente experimenta al presenciar un partido de fútbol: en un nivel consiste en complexiones de qualia visivos que forman un continuo con qualia imaginales, como son los que acompañan a la presencia del ídolo-jugador, y musculares; a lo que hay que sumar el placer resultante de liberar la tensión inherente a la confrontación, el de sentirse perteneciendo a un grupo

compacto y numeroso. Lo anterior es un simple esbozo analítico.

224. Las formas de armonización de los complejos representativo-objetivos y los afectivo-motores están en la base de los sentimientos estéticos. Las deidades de la mitología y los héroes de la literatura son paradigmas de esos complejos. Constituyen movimientos afectivo-representativos estabilizados, llevados a formas de reposo: tiempos transferidos a espacios, espacios transferidos a tiempos.

225. Los procesos lógico-cognitivos son fríos, pero se los puede caldear afectivamente conectándolos a cuadros empapados de afectividad. Ese caldeamiento, como bien saben los oradores, es esencial para hacer socialmente operativos esos procesos.

226. Por basarse en cierta *congruencia*, todo placer, goce o fruición supone el principio de relación. Sólo pueden ser congruentes los términos que guardan relación entre sí. La congruencia que da lugar a algunos placeres —los carnales, por ejemplo— es muy diferente de la que da lugar al conocimiento, pero es en virtud de la congruencia por lo que el conocimiento va unido al placer, incluso en los casos en los que aquél descubre la inminencia de un mal.

227. Si una cosa no tiene relación con otra cosa, no puede haber congruencia entre ellas. La incongruencia implica una falta de relación.

228. Hay una congruencia representativa o representativo-cognitiva, y otra afectivo-fruitiva o amorosa. La primera se produce a través de qualia representativos, la segunda a través de la congruencia entre los qualia representativo-cognitivos y los afectivo-fruitivos, o a través de la congruencia de estos últimos entre sí.

229. Comparada con la del objeto representativo, sobre todo el visivo y el auditivo, la naturaleza del estado afectivo es *indeterminada, vaga*. En la escala de la indeterminación-determinación o de la ~~vaguedad-exactitud~~ el afecto ocupa uno de los peldaños más bajos, los objetos numéricos uno de los más altos, los qualia representativos uno de los intermedios. La indeterminación cognitiva es inherente a la constitución de los estados afectivo-fruitivos. Ésta tiene como base la doble pareja de placer/dolor y apetición/aversión. Cada uno de los dos términos de esa doble pareja *incluye* en su seno al contrario, no sólo por intermitencia, sino constitutivamente. Sin estado de dolor o necesidad no existiría estado de placer, de liberación. Asimismo, la aversión de algo implica la apetición de algo, y a la inversa.

230. «Pero también en los qualia-quanta de los objetos representativos hay un margen de indeterminación, de vaguedad.» «Sí, pero

la *identidad vaga* de los qualia-quanta objetivos apunta, como a su origen, a la *identidad precisa* del orden ideal. La *identidad vaga* de los estados afectivo-fruitivos tiene un origen más *oscuro*.»

231. Porque los objetos son traducibles a qualia-quanta, y éstos a objetos ideales matemáticos y lógicos, la identidad de aquéllos es de una vaguedad relativa a formas de exactitud y precisión. En el caso de los estados afectivo-fruitivos se requiere una vuelta de tuerca más en el proceso traductor, pues hay que reducirlos a qualia-quanta objetivos, cuya naturaleza inherente es diferente de la de los estados afectivo-fruitivos, antes de referirlos a objetos ideales.

232. Es la diferencia que hay entre la *extensión* y la *intensidad*. Los quanta extensivos tienen unas posibilidades de precisión y exactitud que no están al alcance de los intensivos.

233. El punto decisivo está en que mientras que una determinada región-de-extensión *no incluye*, por su propia naturaleza, las otras regiones-de-extensión, la dualidad inherente a la intensidad hace que cada punto de intensidad incluya siempre su contrario. El placer que proporciona la ingestión de alimentos está en proporción a la necesidad-dolor del hambre que se experimenta. Conforme se va liberando la necesidad el placer va disipándose.

234. La condición contradictoria de la afectividad. A un mismo tiempo se pueden dar sentimientos contrapuestos: gozo y sufrimiento, miedo y valor, etc. Los místicos describen a menudo sus experiencias en términos paradójicos: «recio martirio sabroso», «trae un gran contento este padecer», «muerte tan sabrosa», «este divino infierno» (santa Teresa, en las *Moradas*). El lema de Bruno: *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis* [«Alegre en la tristeza, triste en la alegría»]. Estas expresiones, en las que se armonizan los contrarios emocionales, recuerdan las de la teología apofática, pero tienen que ver, sobre todo, con la condición indeterminable-determinable de lo afectivo.

235. El principio de no-contradicción es un requisito cognitivamente indispensable para la utilización cognitiva de los qualia representativos y afectivo-fruitivo-motores, pero no lo es para su utilización no cognitiva, por ejemplo, la poética. Además, todo quale afectivo es, a un tiempo, él mismo y su contrario. El placer y el dolor se coimplican; sólo por abstracción lógica los hacemos contrarios.

236. «El más profundo sufrir trae más profundo gozar y aun más alto entender» (san Juan de la Cruz). Recuérdese lo dicho más arriba acerca de la capacidad que tiene el dolor para hacer que afloren las ideas.

237. Los estados de ánimo evidencian que las cosas *son y no son ellas mismas* de una forma más intensa y también más oscura que los qualia-quantia objetivos. El mundo no es lo mismo para el que está enamorado y para el que ha dejado de estarlo, para el resentido y para el agradecido. Los estados de ánimo hacen que las cosas se metamorfoseen, como se observa en las metáforas del lenguaje poético; se contradigan, como ocurre cuando habla la pasión. Si he de contemplar la realidad según es contemplada por el alma, ¿no debo admitir, como hacía el retórico Protágoras, que es constitutivamente contradictoria?

238. El principio que rige los sentimientos no es el de no-contradicción, que es el que regula los razonamientos lógicos, sino el de conciliación o integración de los contrarios, sin el cual la vida no sería la aventura (relativa) que es.

239. El afecto obedece sólo vagamente a los principios de identidad y no-contradicción, a fin de asegurar un polimorfismo que, de no darse, haría imposibles los procesos de adaptación a la realidad cambiante del mundo.

240. Para los místicos, como se observa en santa Teresa, lo más elevado –también puede decirse: lo más profundo, lo más radical– es la afectividad, el puro sentir, no los valores representativos del sentir. Lo representacional es sólo un instrumento para comunicar la afectividad.

241. La mística es con relación a la vida afectiva lo que la filosofía con relación a la vida cognitiva. Pero no son clases interexcluyentes, pues se puede tratar místicamente de asuntos filosóficos y filosóficamente de asuntos místicos.

242. El símil teresiano del *cogollo del palmito* representa el lado *fruitivo* que se superpone al cognitivo.

243. Lo trascendente está más próximo al alma, al soma, que al mundo, pues el alma, como el propio afecto, es una realidad donde los contrarios se armonizan y confunden. Pero aún está más próximo lo trascendente al entendimiento, porque es función de éste la *unificación* de las representaciones.

Sobre las emociones y las composiciones pasionales

1. Al quale afectivo-emotivo le es inherente el sentimiento de placer o dolor, de alegría o pena, de disfrute o disgusto. Ese rasgo particular es lo que distingue a las emociones de las otras formas de actividad nerviosa. El placer induce al acercamiento –quale motor– y unión –quale frutivo– con el quale (re)presentativo al que está adherido el quale afectivo; el dolor induce al alejamiento y separación. Hay, pues, emociones apetitivas o unitivas, y aversivas o dissociativas. A los qualia afectivo-frutivos están íntimamente ligados los motores, y todo ese complejo al representativo.

2. Lo que me emociona hace que le preste *atención*. La atención muestra cómo se anudan los hilos de la afectividad emotiva y los de la representatividad cognitiva.

3. El núcleo del *protorreferente afectivo-frutivo-motor* está formado por la secuencia «estado-de-necesidad (dolor) → moción → estado-de-liberación (placer)», que se adhiere a la secuencia de «qualia (re)presentativos de necesidad (dolor) → qualia (re)presentativos de moción → qualia (re)presentativos de liberación (placer)».

4. La secuencia «estado-de(re)presentación (sensa-cogitata) → moción → estado-de-unificación (conocimiento)» es el núcleo del protorreferente (re)presentativo en su orientación *mundana*. Si el principio inteligente unifica o armoniza con éstos los contenidos del protorreferente afectivo-motor, entonces el protorreferente (re)presentativo tiene una orientación *mundano-psíquica, mundano-carnal*.

5. Cuando siento un dolor o un malestar (hambre, frío, una espina que se me ha clavado en el dedo, etc.), me siento inquieto. En esa inquietud o excitación está el germen de los movimientos sin los cuales no podría liberarme o salir del estado-de-necesidad. Digo que me encuentro en un estado-de-necesidad, porque *necesito liberarme* de ese estado que me pone en inquietud. Observo que, en todos los casos en que padezco esas condiciones, el estado-de-necesidad es *el punto de partida* de movimientos que van de la inquietud dolorosa al placer aquietador, de suerte que el movimiento se estabiliza en forma de reposo, de un reposo-activo.

6. Ahora me vuelvo al campo de los *qualia* representativo-cognitivos. Observo que el problema que he de resolver cognoscitivamente se me presenta como algo que me inquieta, como un estado-de-necesidad; que con el pensamiento efectúo determinados movimientos para liberarme de ese estado o resolver el problema; y que la resolución del problema consiste en el conocimiento, al que acompaña el placer. Así, el saber, el conocimiento es *el punto de destino* de los movimientos representativos que van de la confusión o la ignorancia al conocimiento y la exactitud. También en este caso el movimiento se estabiliza en la forma de un reposo-activo. Hasta aquí el paralelismo entre el protorreferente afectivo-fruitivo-motor y el protorreferente representativo-cognitivo es riguroso.

7. Pero luego hago otra observación. Cuando constituyo una ciencia en sentido estricto, los enunciados que la componen representan una forma de *necesidad lógica* sin la cual no habría eso que se suele llamar el edificio-del-saber. Observo que los términos «necesidad-movimiento-liberación» se coordinan de forma distinta de como se coordinaban en los dos casos anteriores. La ciencia o edificio-del-saber es una complexión de relaciones necesarias. Cuando el estado de necesidad-inquietud me pone en movimiento a fin de liberarme de ese estado y los *qualia* representativo-cognitivos me conducen al conocimiento-liberación-placer, observo que éste es, en su expresión más acabada (la ciencia), otra forma de necesidad, pero ahora de una necesidad-reposo.

8. La necesidad-dolor es perturbación, disgregación, excitación; la necesidad-conocimiento es, en cambio, unificación, armonización, relajación. Se comunican como las dos caras de una cinta de Moebius.

9. Hay un *sentir-de-necesidad* y un *sentir-de-libertad*. El primero abarca los *sensa álgicos* que me inducen *imperiosamente* a buscar una satisfacción, apaciguamiento o solución al problema, excitación o desarreglo que esos *sensa* me plantean. El segundo abarca aquellos *sensa representativos problemáticos* que abren campos de relaciones posibles, de modo que me siento *invitado* a explorarlas a causa de la curiosidad –sentimiento típico de los procesos cognoscitivos– que esos *sensa* suscitan en mi espíritu. A esos dos tipos de *sentir* les corresponden dos clases de placer o resolución: el que consiste en la liberación de una necesidad, y el que consiste en el hallazgo de relaciones representativas mediante el ejercicio de las facultades cognoscitivas a fin de resolver el problema.

10. La contemplación de las *Meninas*, la audición de la *Novena*

sinfonía, la asistencia a la representación de *La vida es sueño*, la lectura del *Quijote* agradan de manera muy diferente a como agradan el comer cuando se tiene hambre, el beber cuando se tiene sed, el abrigarse cuando se tiene frío.

11. Toda representación va acompañada de una determinada carga álgico-hedónica, frutiva-disfrutiva, según sea el esfuerzo orgánico que ha requerido su formación. La elevación de la representación al nivel del conocimiento racional neutraliza su carga afectiva primaria, que está ligada a las condiciones afectivo-frutivas del cuerpo o soma, y libera su energía afectivo-frutiva secundaria, que depende de su integración formal en el sistema de las representaciones. En un caso se trata de una función somático-subjetiva, en el otro de una función cognitivo-objetiva. En el primero las operaciones vienen dadas por el juego de las propias representaciones-afecciones en cuanto que se suman o se restan, o se neutralizan, pues, en última instancia, el término de las operaciones son cargas, ya positivas ya negativas, de afectividad; en el segundo, por el juego de las propias representaciones-afecciones, en cuanto que se componen o integran en el todo de la regla, como se observa en el llamado juicio reflexionante de gusto (Kant).

12. La liberación de una necesidad, ya experimentada en forma de sensa ya en forma de cogitata, origina placer. Es el regreso del soma a un sentir-acorde, la confluencia del movimiento y el reposo.

13. El sistema nervioso central no busca otra cosa que *rebajar* la intensidad de las excitaciones a que se ve sometido, hasta conseguir proporciones aceptables para el conjunto de la población neuronal. Ésta dispone de un mecanismo que le es esencial, el de excitar o inhibir: el cerebelo es el gran inhibidor, la corteza el gran excitador. Aunque cabe hablar en términos absolutos de excitación e inhibición, el punto decisivo está en que lo que las colonias neuronales persiguen no es tanto inhibir excitaciones como *ajustarlas* al tono general del conjunto, del sistema. La disminución o el incremento de la excitación-inhibición están en función de un ajuste múltiple, de una convergencia aceptable para el conjunto.

14. De los estados de necesidad infiero que tengo un alma vegetativa; de los deseos, que la tengo sensitiva; del discurso racional, que la tengo racional; de la intuición intelectual, que la tengo intelectual. La imaginación está entre las dos primeras y las dos últimas.

15. El cuerpo me pone en un estado de *necesidad* incesante y, por ello, en actividad, en una búsqueda continua de relaciones me-

diante las cuales *liberarme* de esas necesidades. También observo que, necesitado y todo, el cuerpo es una forma de unificación de lo que llamo mi Yo, que mi Yo está encadenado a mi cuerpo.

16. Marcel Proust expresa de forma muy plástica y cruda la *condición somática* del hombre: «En las enfermedades es cuando nos damos cuenta de que no vivimos solos, sino encadenados a un ser de un reino diferente, del que nos separan abismos, que no nos conoce y del que es imposible que nos hagamos entender: nuestro cuerpo. Si nos encontramos a un bandido en un camino, quizá lleguemos a hacerle sensible a su interés personal, ya que no a nuestra desdicha. Pero pedir clemencia a nuestro cuerpo es discurrir ante un pulpo, para el que nuestras palabras no pueden tener más sentido que el río del agua y con el que nos espantaría que nos condenasen a vivir»¹.

17. Según me lo revelan los *qualia* álgico-hedónicos, el soma se me ofrece en dos niveles: de una parte está el visceral, que sólo en ocasiones se deja sentir representativa y álgico-hedónicamente; de otra está el soma propiamente dicho, o sea el alma, que siento álgico-hedónicamente, emotivamente, de forma inmediata. Este último está hecho de complexiones que incluyen *qualia* apetitivo/aversivos, álgico/hedónicos, y abarca desde las apeticiones de necesidad orgánica hasta las de necesidad representacional, que en último término se reducen a aquéllas.

18. El soma visceral origina estados que se complexionan con los provocados por el juego de las representaciones.

19. «Fue admirado —dice Stendhal— con el entusiasmo propio del final de una comida.»² Lo que demuestra que los sentimientos de origen orgánico obran sobre los de origen puramente representativo-cognitivos.

20. En relación con el Yo tiene una importancia capital la diferenciación de las cosas en cuanto pertenecientes a la carne, organismo o soma, con sus funciones fisiológicas características, y en cuanto pertenecientes al mundo. En el primer caso hay una conexión mucho más fuerte y necesaria que en el segundo. En el fondo, esos dos dominios forman parte del continuum *eros-ananké* (amor-necesidad).

21. Una de las diferencias más notorias del mundo en cuanto representación-cognición y del mundo en cuanto afección-emoción

¹ *En busca del tiempo perdido*, vol. 3: «El mundo de Guermantes», ed. cit., pág. 339.

² *El rojo y el negro*, ed. cit., t. II, pág. 207.

está en que aquél es más compartible que éste. Me es más fácil comunicar las relaciones que se dan entre las cosas del mundo físico que las que se dan en la esfera anímica, sentimental. No obstante, los sentimientos se comunican de forma más intensa, más viva, como por impregnación osmótica.

22. En su raíz, el placer y el conocimiento, o sea el amor y el intelecto, son, radicalmente, impulso de armonización, de acuerdo, de unificación. Si el amor trata de armonizar y unir las almas y los cuerpos, el entendimiento trata de hacer otro tanto con las opiniones, las representaciones.

23. Siento hambre, sed, apremio sexual, miedo, ira, ternura, estupor: todos esos estados disparan la *necesidad* de resolverlos. Si he de liberarme de la excitación, tensión, apremio en que me ponen, *necesito* resolverlos, comiendo, bebiendo, copulando, huyendo, atacando, acariciando, moviéndome. El quale álgico me plantea el *problema*, el quale motor me posibilita la solución, pero ésta no me es aportada ni por el uno ni por el otro, sino por la correcta coordinación de los qualia representativos.

24. El quale afectivo influye en mi *tono vital* y lo siento como una excitación que *necesito* apaciguar.

25. La secuencia «excitación inquietante → resolución aquietadora» es análoga a la secuencia «hambre desazonante → ingestión digeridora de alimentos». El hambre es el estado excitante que atrae mi atención sobre lo que puede aplacarla; la ingestión digeridora, el placer o estado de *encantamiento* que produce el objeto ingerido. Se entiende que se hable de «alimento espiritual» para referirse a la instrucción que aquietta al alma atribulada. La analogía alimenticia se puede extender a la calidad, ya de los alimentos del espíritu ya de los alimentos del cuerpo. No todos los alimentos tienen el mismo poder reparador. Lo que alimenta a unos, a otros les sienta mal; lo que complace a unos, a otros les disgusta.

26. En la secuencia «hambre → ingestión», ¿dónde está el dato *novedoso* causante de la excitación que eventualmente será llevada al reposo? Está en la *recurrente* y *periódica* sensación de tener hambre, sea o no excitada mediante un determinado objeto representativo. Se trata de una *novedad* de círculo cerrado, en tanto que el círculo donde encuentro la *novedad representativo-cognitiva* es sumamente abierto, pero necesito cerrarlo si he de resolver el problema planteado.

27. La novedad del hambre, o de cualquier apetito de esa clase, es incesante y se renueva con una periodicidad inexorable; la del

objeto representativo-cognitivo agota su capacidad de excitación al ser asimilada intelectualmente, pero estimula la curiosidad de querer saber más.

28. El hambre es necesidad de alimento, la sed de bebida, la libido de un objeto erótico; el miedo suscita la necesidad de liberarse de ese sentimiento mediante la huida del objeto que inspira el miedo, la ira mediante la acometida, etc. El éxito en la resolución de esas necesidades se manifiesta en forma de placer, alegría, gozo, regocijo; el fracaso, en forma de dolor, pena, pesar.

29. Los qualia afectivo-motores forman parte del *círculo de la necesidad*. La pareja necesidad/liberación se manifiesta de dos formas genéricas, a las que corresponden sendas formas de placer/dolor. La primera se da cuando el placer/dolor se conecta a la necesidad/liberación de tipo orgánico. El placer es entonces orgánico o primario: el del que come cuando está hambriento, el del que bebe cuando está sediento, etc.

30. La felicidad orgánica o primaria consiste en sentirse libre de las necesidades primarias, en un equilibrio y armonía entre las diferentes funciones orgánicas. A esa clase de felicidad se la suele llamar *bienestar*. Es un *acorde* de qualia afectivo-fruitivo-motores de tipo orgánico.

31. La alegría/pena es la forma que adopta el placer/dolor suscitado por las representaciones, por la imaginación de cosas placenteras/dolorosas. Siento alegría cuando veo o imagino una mesa bien provista, si tengo hambre; una fuente de aguas claras, si tengo sed; un lecho confortable, si estoy cansado; una persona atractiva, si me apremia el apetito sexual, etc. Al verme fuera de un peligro que me ha hecho sentir terror, o al verme victorioso en una pelea, siento alegría, gozo, regocijo, un placer de la imaginación que no es incompatible con la existencia de qualia fuertemente álgicos, como son las heridas y fracturas producidas en el curso de la refriega.

32. Gracias a los qualia representativo-cognitivos puedo liberar a los qualia afectivo-motores de tipo orgánico del curso fatal que les impone la necesidad. Ésta no es otra cosa que el riguroso encadenamiento de causas y efectos a que están sometidos los fenómenos físicos. La sensación de peso o carga representa de forma muy plástica las necesidades afectivo-motrices en general y las orgánicas o *primarias* en particular. «Qué peso me he quitado de encima», digo cuando termino y entrego a su destinatario un informe que me ha exigido un trabajo agotador, o cuando, al fin, pago la última letra de un préstamo oneroso. Las necesidades primarias, que son susci-

tadas por la constitución del organismo a fin de asegurar su subsistencia, están en la base del instinto de conservación. En el caso de las necesidades afectivas *propriadamente dichas*, o *secundarias*, los qualia afectivo-motores también responden a ciertas necesidades orgánicas, y también se proponen liberarse del peso de éstas, pero, a diferencia de las primeras, entran en acción en simbiosis con complejiones de qualia representativos, de imágenes mentales.

33. ¿El instinto consiste en imágenes o qualia representativo-afectivos constantes e innatos que determinan a obrar, a la manera como lo hacen las imágenes y qualia representativo-afectivos ordinarios? Así explica G. Cuvier el origen del instinto.

34. Los qualia afectivo-motores se dividen en dos clases: una *inferior* que abarca los experimentados como necesidades *orgánicas* o fisiológicas, y otra *superior* que abarca los qualia experimentados como necesidades *psíquicas*, de la imaginación, anímicas en sentido estricto. En este último caso se emplean expresiones diferentes de la de *necesidad* (siento miedo, furia, inquietud, desasosiego, envidia, angustia, etc.), pero esos sentires se refieren en última instancia a la *necesidad* de liberarse de una tensión. «Si no le pego, *reviento*», se dice para significar la necesidad en que nos pone la furia. «Si no me dejas besarte, *me mato*» indica la fuerza con que puede apremiar la libido y, también, el respeto que inspira el objeto de la pasión, pues, de lo contrario, se habría podido decir: «Si no me dejas besarte, *te mato*».

35. La facilidad con que se intercambian los términos empleados para referirse a los dos tipos mencionados de necesidad indica que forman un círculo o sistema, y que ese sistema hace referencia a un protorreferente afectivo-motor de la realidad regido por la pareja necesidad/liberación, de la misma manera que el protorreferente representativo-cognitivo está regido por la pareja entendimiento/ofuscación o conocimiento/ignorancia, cuya propiedad característica es la de verdad/falsedad.

36. El miedo es un quale afectivo-motor que responde a la necesidad de preservar la integridad del organismo, pero, a diferencia del hambre y otras necesidades orgánicas, se activa en simbiosis con ciertas complejiones de qualia representativos o imágenes. De ahí que sea más fácil dominar el miedo, la ira o la envidia, etc., que el hambre, la sed, o la sensación de frío, a menos que el sujeto sufra, por obra de la imaginación, una idea obsesiva.

37. Las necesidades primarias están en la base de las secundarias. La diferencia estriba en que los qualia afectivos de éstas se comple-

xionan con qualia representativos de forma más variada y compleja que los qualia afectivos de las necesidades primarias.

38. Los parámetros funcionales de la sensibilidad afectivo-motriz son dados con el sistema de la propia sensibilidad afectivo-motriz, según sean los estados o situaciones en los que se encuentra el sistema. Como éste es adherente del representativo, y el representativo sumamente amplio, se abren numerosas formas de compleción afectivo-motriz relativas a complexiones representativas.

39. Las necesidades primarias y las secundarias se combinan entre sí de múltiples formas, lo que da lugar a numerosas complexiones o composiciones afectivas. Al analizar esas composiciones observo que hay *predominancias* de uno u otro signo.

40. El término placer se conecta, como forma de resolución, al círculo de los qualia afectivo-motores, ya se trate de necesidades primarias ya secundarias. Así digo que hay placeres orgánicos y placeres de la imaginación, de la inteligencia, etc.

41. Veo un alimento. Si siento hambre lo deseo y me dirijo hacia él para ingerirlo. Si no siento hambre, no lo deseo y no me dirijo hacia él. Si estoy harto, me siento repugnado y lo aparto, o sigo otra dirección. El deseo surge de la representación de placer; la apetencia orgánica, de la *necesidad* de liberarme de un dolor.

42. Algunos biólogos hacen las siguientes distinciones. Las emociones *básicas* son las que proporcionan información sobre las necesidades orgánicas, como el hambre, la sed, la necesidad de respirar, de defecar, de orinar, etc. Las emociones *generales* son las que caracterizan el miedo, la ira, el amor, etc. Las *específicas* son las que se ponen en juego por la activación de sistemas sensoriales específicos, tales como el dolor que resulta de estímulos nociceptivos. Estas últimas, al igual que las sensaciones, sólo aparecen con relación a una señal contemporánea, y por ello en concomitancia con la actividad de los sistemas sensoriales. En cambio, las emociones básicas, las apeticiones compulsivas, de origen fisiológico, pueden volver mucho tiempo después de desaparecer las circunstancias que les han dado nacimiento. Pero esta opinión no puede generalizarse, pues ahí están los casos de dolores causálgicos, de los miembros fantasmas...

43. Cuando me emociono, observo que la emoción es desencadenada por sensa o por cogitata. También observo que ciertas combinaciones, complexiones o composiciones de emociones y representaciones dan lugar a las pasiones y los sentimientos.

44. Hay emociones expansivas (ira) y contractivas (miedo). La alegría es expansiva, la tristeza contractiva.

45. ¿Cuáles son las emociones fundamentales a partir de las cuales se forman tanto los sentimientos más elevados y armoniosos como las pasiones más tumultuosas y brutales? La más primitiva parece ser el *miedo*, emoción defensiva ante la eventualidad de sufrir un menoscabo; la segunda, la *ira*, emoción ofensiva ante esa misma eventualidad; la tercera, la *ternura*, emoción expansiva o difusiva; la cuarta, el *egoísmo*, emoción contractiva o acumulativa; la quinta, la *libido*, emoción que acompaña a la sexualidad. Estas cinco emociones fundamentales, atómicas, responden a la pulsión radical de la autoconservación, y van acompañadas de la pareja placer/dolor, con la correspondiente apetición/aversión, y de la multiplicidad de las representaciones mundanas.

46. Esquema hipotético de la emotividad: A. Placer/Dolor. A1. Miedo. A2. Ira. A3. Ternura. A4. Egoísmo. A5. Libido. B. Apetición/Aversión. La vida anímica resulta de combinar los anteriores estados emotivos atómicos (A-B) a representaciones, ideas o imágenes (R), o sea de la conexión carne-mundo: Conex (Car-Mun). De ahí la importancia de establecer las conexiones correctas. Desde el punto de vista analítico no se deben confundir los estados emotivos con las representaciones.

47. Junto a las emociones simples están las compuestas. Hay compuestos binarios: miedo + amor (+ ciertas representaciones) → sentimiento religioso; ternarios: representación de un bien o de algo placentero en otros + idea de una desposesión que apena + cólera-odio suscitado por la representación de la desposesión → envidia; o numerosos: el amor sexual.

48. ¿La emoción despierta siempre apetición/aversión, deseo/re-pugnancia? Sólo en aquellos casos en que es suscitada por un objeto fruíble/disfruíble.

49. La complejidad de la emoción depende de sus componentes representativos y afectivos. La emoción de atracción ante una cara que simplemente me gusta es mucho menos compleja que la emoción de atracción ante una cara que me tiene *enamorado desde hace diez años y que de pronto se pone a tiro cuando creía que no volvería a encontrarla*. A esta última emoción se le puede agregar la *complicación* de tal o cual clase de temor, de tal o cual clase de interés económico, etc.

50. La emoción ante una cara que me enamora, la emoción ante una cara de la que estoy perdidamente enamorado, la emoción ante una cara que, a causa de la falta de luz, no estoy seguro de que sea aquella de la que estoy perdidamente enamorado... Las *complexiones*

son virtualmente infinitas, pues se les puede agregar otros componentes: miedo, desconfianza, interés económico, vergüenza, etc.

51. Pero puede ocurrir que emociones de diferente complejidad estén acompañadas, aparentemente al menos, de los mismos movimientos y señales corporales. Entonces, desde *ese* punto de vista, esas emociones son iguales, pero ése es un punto de vista insuficiente, pues el uso de ese solo criterio llevaría a confundir emociones diferentes.

52. La afectividad pura —el alma de la carne— forma *una gran familia dual*, la del placer/dolor o alegría/pena, pareja de sentires que equivale a quietud/inquietud, relajación/tensión, inhibición/excitación. Esta familia dual preside los destinos de la carne, del soma, del organismo psíquico, y es el marco de referencia común de las diferentes clases de bienestar y malestar, de los estados del alma.

53. La alegría/pena, el placer/dolor, el bienestar/malestar, más que con la actividad y la pasividad tienen que ver, el primero de los dos términos que forman cada pareja, con la facilidad, la exactitud, la claridad, y el segundo, con la oscuridad, la confusión, la dificultad.

54. Si considero la suma global de las alegrías y las penas, de los placeres y los dolores, veo que se han mezclado y combinado de tal manera que los primeros bastan para querer seguir viviendo sin por ello provocar un excesivo apego a la vida, y los segundos no son tantos ni tan insoportables que no quiera seguir viviendo sin por ello extinguirse del todo el deseo de abandonar la partida.

55. Como segunda generación, está *la gran familia dual* de la apetición/aversión, pareja de mociones que engloba las del deseo/rechazo y apetencia/repugnancia. Esta familia manifiesta la motilidad inherente a la afectividad de la carne u organismo psíquico. La motilidad afectiva consiste en movimientos de apetición y aversión, apetencia y repugnancia. Todos ellos están regulados, ya por las condiciones de equilibrio del organismo-soma, ya por las condiciones de excitación/inhibición, inquietud/quietud, tensión/relajación, adheridas a los complejos representativos relativos a las condiciones de equilibrio del organismo-soma.

56. Allí donde hay un estado emotivo hay apetición, deseo, o los movimientos de signo contrario, aversión, rechazo.

57. Hay deseos de muchas clases: de comer, de beber, de calentarse, de refrescarse, de copular, de recibir regalos de tal o cual clase y de tal o cual persona, de recibir honores, consideración social o respeto, de saber, aprender y conocer, etc., como hay cosas visibles, audibles, gustables, táctiles, etc. de muchas clases. El deseo se

refiere siempre a una carencia o falta que se hace consciente. Según el género de cosas a las que hace referencia, así será el deseo.

58. El deseo inconsciente o que aún no se ha hecho consciente se llama apetición, apetencia, apetito.

59. Voluntad y deseo. La voluntad es la facultad de afirmar o de negar, o sea la facultad con la que el entendimiento afirma o niega que una cosa es verdadera o falsa, de manera que, a consecuencia de esa determinación, el deseo suscita la apetición o la aversión de la cosa afirmada o negada.

60. La voluntad es el entendimiento en cuanto que dirige el deseo.

61. Si la aprehensión es el resultado de un *movimiento* dirigido a un objeto en cuanto que es cognoscible o notificable a través de los qualia representativos, ¿por qué no decir que la aprehensión es una volición que se dirige a qualia representativos en cuanto objetos de conocimiento?

62. Si el deseo es la apetición con conciencia de sí misma, el entendimiento forma parte del deseo. ¿No es el deseo la manifestación primordial del entendimiento en los dominios de la necesidad? ¿Pero no es también la apetición generada por la necesidad una manifestación del entendimiento? ¿O habrá que decir que hay un entendimiento inconsciente de sí mismo y otro consciente, como es el del ser humano cuando es consciente de algo? ¿Que uno está volcado a la cosa y el otro a la reflexión sobre la cosa?

63. El hombre, se ha dicho, es una creación del deseo, no de la necesidad. Pero el deseo no es más que la necesidad-apetición hecha consciente. El deseo hace al hombre, pero no *tanto* por lo que tiene de apetición y necesidad como por lo que tiene de entendimiento y conciencia. O, mejor: hace al hombre por lo que tiene de apetición y necesidad hechas conscientes gracias al entendimiento. ¿Qué es el hombre sino *encarnación* del entendimiento?

64. Sin el gozo y el dolor, ¿el entendimiento se pondría en actividad? ¿Qué actividad podría ser la suya si estuviera completamente al margen del sentir, del que son expresión el gozo y el dolor? ¿Pero es que el entendimiento tiene que ver con la actividad? ¿No es sólo y radicalmente *contemplación*?

65. La cuestión se puede plantear de otra forma: ¿el gozo podría ser gozo si no estuviera constituido por el entendimiento? Y también: ¿no es por ser gozo por lo que el entendimiento reacciona ante el sentir-dolor?

66. En sí mismo el deseo y la apetición son la respuesta a un qua-

le álgico, a un dolor que, como toda excitación, busca su resolución en la forma de liberación, de placer.

67. El deseo es siempre deseo, aunque confuso, de conocimiento, de armonía, incluso en el grado de *simple aprehensión*.

68. El deseo ordena un comportamiento de búsqueda que se modula conforme a las diferentes formas pasionales: la ira en la forma de acometida, el temor en la de protección, la alegría en la de gratitud, el cariño en la de acariciar, la pena en la del abatimiento, etc.

69. ¿Qué relación tiene la ira con el deseo? La ira, que es *deseo de acometer*, se origina a causa de una contrariedad que se hace a mis deseos o a lo que estimo deseable, valioso.

70. La ira es una forma de dolor, un dolor acompañado de la idea de que se ha cometido algo injusto o indebido en relación, sobre todo, con uno mismo o con alguien con el que uno se identifica. Su forma de resolución es el ataque, la acometida.

71. Hay tantas clases de ira como son los objetos que la suscitan y las alteraciones que éstos producen en el cuerpo y en la conducta.

72. Cuando la gran familia dual de la apetición/aversión entra en contacto con las condiciones de excitación/inhibición adheridas a los complejos representacionales relativos a las condiciones de equilibrio del organismo-soma, surgen, como tercera generación, las *familias afectivo-emotivas* clásicas, a las que se suele dar el nombre de pasiones.

73. Entre estas familias están la de la esperanza y la desesperación, según que la *apetición* esté o no acompañada de la idea de *alcanzar*; de ella derivan la de la confianza y la desconfianza, dependiendo de que haya una esperanza constante o una desesperación constante.

74. La familia del temor y del valor aparece cuando la *aversión* está acompañada de la idea, ya de *padecer un daño*, ya de *poder evitarlo* mediante una resistencia. Al valor repentino se le llama ira. De esa familia deriva la de la indignación, que es la ira ante un gran daño hecho a otro, que consideramos injusto.

75. El *temor* de los poderes invisibles, imaginarios, forma las familias de la superstición y la religión, dependiendo del valor que se conceda a sus escrituras y prácticas.

76. El *temor* sin darse cuenta del por qué y del cómo forma la familia del pánico.

77. Algunas formas del miedo o el temor reciben nombres variados, según sea el complejo en que se encuentre el factor afectivo

dominante. Así hablamos de aprensión, recelo, resquemor, cuidado, respeto, timidez, cautela, precaución, reverencia, paranoia, espanto, horror, terror, pavor, pánico. El término «cobardía» se suele aplicar a la conducta de aquellos que fácilmente se dejan dominar por los sentimientos a que se aplican los vocablos antes enumerados.

78. El miedo y sus variantes generan fácilmente pusilanimidad y desconfianza en el propio valer, lo que puede llevar a la desesperanza, la desesperación, el derrotismo, el pesimismo, etc.

79. Nacida del temor y de la desconfianza en uno mismo, la cobardía es una de las pasiones más deleznable y de peores consecuencias, pues en muchos casos lleva a la mentira, a la tergiversación, a la traición. El cobarde no se para ante ninguna vileza. Los movimientos totalitarios, como el nazismo hitleriano y el comunismo estalinista o maoísta, difundieron por todos los medios el miedo y el terror, hasta conseguir que millones de seres humanos se les sometiesen e incluso se les mostrasen «agradecidos», y que miles de personas acobardadas llegasen al extremo de acusar a sus padres de supuestos delitos que implicaban el encarcelamiento y la muerte.

80. Debo añadir, para que el cuadro sea más completo, que el estalinismo —y en diferentes proporciones el maoísmo y el hitlerismo— complementaba la difusión de estados de terror con la distribución de premios, recompensas, privilegios y ditirambos, o sea propaganda, a los adictos a su régimen, y que a los enemigos a los que no podía aterrorizar o someter directamente les hacía objeto de demolidoras campañas propagandísticas de descalificación.

81. La ira admite numerosas formas. El término osadía se suele aplicar a la conducta de aquellos que fácilmente se dejan dominar por los sentimientos a los que se aplican esos vocablos.

82. El miedo y la ira son *reacciones* frente a la representación de un mal, de un daño, de un dolor. Suponen, por una parte, la existencia de qualia representativos y, por otra, de qualia afectivo-motores de *aversión* respecto del objeto representativo al que se adhiere el quale-dolor, y de *apetición* respecto del objeto al que se adhiere el quale-placer. A esos objetos se les llama, respectivamente, *malo*, *inconveniente*, y *bueno*, *conveniente*.

83. ¿De dónde proceden la agresividad y la violencia? ¿De las necesidades orgánicas? No, pues la satisfacción de esas necesidades no libera al hombre de la agresividad y la violencia. ¿De las condiciones políticas, sociales, religiosas, culturales? No, pues en todas las variantes que se conocen de esas condiciones siguen existiendo la agresivi-

dad y la violencia. ¿No le vendrán al hombre, al menos en parte, de que es un ser extraordinariamente *excitable*, o sea susceptible de muchas más excitaciones —ya de sensa, ya de cogitata, en diferentes complexiones y niveles— que cualquier otro animal, lo que hace que le resulten mucho más difíciles los procesos de *integración* y resolución? ¿No cabe inferir de ahí la importancia de la educación y de prácticas que, como las de tipo mnemónico preconizadas por Giordano Bruno, tratan de crear formas de integración y resolución?

84. Un animal que ha comido no es agresivo. Un hombre que ha comido sigue siendo agresivo o incluso puede llegar a serlo más que sin haber comido. Obviamente, debe de haber otro factor que explique la agresividad. Supongamos que es el de «sentirse atacado». Ahora bien, el ser humano considera agresiones muchas cosas que dejarían al animal del todo indiferente.

85. ¿Podría decirse, con una expresión que es algo más que una metáfora, que la potencialidad agresiva del ser humano es directamente proporcional al volumen y la complejidad de su cerebro o sistema nervioso, y que su factualidad agresiva es inversamente proporcional a la integración correcta de las partes constituyentes de su sistema nervioso?

86. La imaginación es el excitante más fuerte que se conoce. Comparados con los seres humanos, los animales carecen de imaginación. El hombre piensa que el que no es como él cree o se imagina que es, está contra él. Eso no pasa entre los animales.

87. Según sea el complejo en el que se halla, el *deseo* origina diferentes familias pasionales. El *deseo del bien* de otro forma la familia de la bondad, la benevolencia, la buena voluntad, la caridad. El *deseo de riquezas* forma la familia de la codicia. El *deseo de preeminencia*, la de la ambición. El *deseo de cosas que sirven* a nuestros fines, unido al *temor de cosas que oponen escasos obstáculos* a su logro, forma la familia de la pusilanimidad, frente a la cual se alzan las de la magnanimidad, o desprecio respecto a las ayudas u obstáculos insignificantes, y la entereza, que es la magnanimidad en los grandes peligros. La magnanimidad en el uso de las riquezas origina la familia de la liberalidad. La pusilanimidad respecto de lo mismo origina la familia de la tacañería y miseria o parsimonia, según sea aceptable o inaceptable.

88. El *amor hacia las personas* en el aspecto de la convivencia forma la familia de la amabilidad. Si ese amor busca la mera complacencia de los sentidos, entonces forma la familia del deseo sexual. Si es adquirido por rememoración insistente, o sea por imaginación del placer pasado, entonces origina la familia de la lujuria. Se llama

concupiscencia cuando se atiende, sobre todo, a la posesión física del objeto. La pasión amorosa es el amor singular a alguien, con el deseo de ser singularmente amado. Lo mismo, con el temor de no ser correspondido, forma la familia de los celos. Cuando la contemplación del objeto amado va acompañada de fruiciones intelectuales, se llama amor platónico.

89. El amor tiene la propiedad de crear vínculos. Podría decirse que el amor es el origen de los vínculos y conexiones que hay en el Universo. ¿Pero esos vínculos son tan sólidos como los de la lógica? Sí, porque, a diferencia de éstos, no son la expresión de una necesidad *forzosa*. Así es como no pueden ser. Son cálidos, los de la lógica fríos.

90. En manos de los poetas los vínculos de la lógica son sólo juquetes.

91. El amor forma parte de composiciones pasionales tan complejas que puede pasar al mismo tiempo por principio de vida y por principio de muerte; de una muerte que hace posible una nueva forma de vida. Cuando amo, cuando me enamoro, me muero, me he muerto. La vida precedente se me antoja cosa muerta y que sólo vivo desde que amo. Pero el amor es muerte en un sentido más radical. Cuando amo, se muere el yo que he sido, para renacer en la forma de otro yo, hecho en fusión con el yo del ser amado. Quevedo expresó muy bien la alternancia de muerte y renacimiento, de la muerte del yo que fui y el nacimiento del yo que seré: «Arde dichosamente el alma mía,/ y aunque amor en ceniza me convierte,/ es de fénix ceniza, cuya muerte/ parto es vital y nueva fénix cría».

92. «Éste es el niño Amor, éste es tu abismo;/ mirad cuál amistad tendrá con nada/ el que en todo es contrario de sí mismo», dice también Quevedo. Vivir entre disonancias y contradicciones, ése es su santo y seña. El arco, que la tradición le otorgó como atributo, pone de relieve su condición armonizadora: tiene un nombre (*bíos*) que es vida (*bíos*); sin embargo, su función es muerte. Pero aún más que la anterior sentencia de Heráclito le cuadra al amor aquella otra del mismo sabio que dice: «Lo Uno al diverger converge consigo mismo, como la armonía del arco y la lira».

93. «Ojos que no ven, corazón que no siente.» Puesto en forma de enunciado afirmativo, este refrán viene a decir que los ojos y el corazón se comunican entre sí por un camino privilegiado. El amante, ese sujeto que ve cosas que nadie ve, ¿no está ciego para cosas que ve todo el mundo?

94. Al Amor se le representa con una venda en los ojos: no ve lo

que la gente ve, sólo sus sueños. Al Alma, según la fábula de Eros y Psique, le está vedado contemplar el rostro del Amor, su esposo; debe contentarse con mirarlo –transfigurado– en el escenario de los sueños.

95. En *De los heroicos furores*, o eróticos si se quiere, de Giordano Bruno³ los ojos representan la potencia intelectual del alma; el corazón, la potencia afectiva. Las cosas no son sólo objetos del mundo para el entendimiento (los ojos), sino también estados del alma para el sentimiento (el corazón), y los estados del alma no lo son verdaderamente a menos que se materialicen en objetos, en cosas del mundo, así como éstas nada dicen al hombre si no se metamorfosean en estados del alma. Hay un punto de reunión para lo afectivo y lo cognoscitivo. Un punto que tiene dos nombres, amor y entendimiento, pero una sola sustancia.

96. Piensa Ortega que cuando uno se enamora la inteligencia se angosta: «Conviene resueltamente decir –afirma– que el enamoramiento es un estado de miseria mental en el que la vida de nuestra conciencia se estrecha, empobrece y paraliza»⁴. La razón principal de ese angostamiento estriba en que cuando la atención se fija en un objeto, y eso es enamorarse, hace presa en el alma la idea fija. «El “enamoramiento” no es más que eso: atención anómalamente detenida en otra persona.» De ahí que sea «un estado inferior del espíritu, una especie de imbecilidad transitoria».

97. ¿Es cierto que el enamoramiento angosta la conciencia? ¿Por qué no decir que intensifica el sentimiento de la realidad? También el microscopio concentra la atención en un objeto mínimo, mas no por eso decimos que reduce el horizonte de la inteligencia. El enamoramiento altera el sistema de relaciones que el hombre normal percibe en las cosas, ¿pero eso reduce, debilita la conciencia? ¿No la dispara más bien en direcciones nuevas, inéditas, de modo que el hombre arrebatado por la pasión ve «toda la Naturaleza con sus objetos sublimes –dice Stendhal– como una novedad recién inventada. Se asombra de no haber visto nunca el espectáculo singular que ahora se descubre ante su alma. Todo es nuevo; todo es vivo, todo respira el interés más apasionado»?⁵

³Ver mi edición de Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, Madrid 1987. El debate de los ojos y el corazón se encuentra en el diálogo tercero de la segunda parte.

⁴Stendhal, *Del amor*; José Ortega y Gasset, *Amor en Stendhal*, Madrid 1968, pág. 24.

⁵*Ibidem*, pág. 294.

98. Si el enamoramiento es un estado de imbecilidad ello es debido a que el amor es una excitación tan fuerte que exige al espíritu una tensión proporcional a fin de apaciguarla. La del amor es una escuela exigente. Muchos quedarán en la estacada, pero a otros les brotarán alas.

99. Ortega no tiene en cuenta algo que vio muy bien Max Scheler: «El *proceso básico de la evolución vital es la disociación creadora*», «toda *auténtica* evolución humana descansa esencialmente en un creciente *descoyuntamiento* de la tradición»⁶. Eso es lo que hace el enamorado: sustraer al objeto de las asociaciones *normales* conforme a las cuales lo ven los que no están enamorados, para así poder recrearlo; descoyuntar su conducta de lo que cabe esperar desde los parámetros de la utilidad y la convención, para así poder renovarse, renacer. Que esa actitud representa un desafío a la inteligencia es indudable, como que a menudo la respuesta no está a la altura del desafío.

100. Dice Jorge Santayana que hacer el amor no es más que un decimal recurrente de forma siempre idéntica y de valor cada vez menor⁷, como ocurre con la división de 1 entre 7, que arroja el decimal 0,142857 142857 142857... Pero eso no es imputable al amor, sino a la susceptibilidad humana.

101. Frente a la doctrina orteguiana de la «imbecilidad transitoria» está la de la «cristalización» de Stendhal. Si se echa en una mina de sal una rama sin hojas, las partículas de sal se acumularán sobre ella de tal modo que, cuando dos o tres meses después sea sacada a la superficie, parecerá revestida de diamantes. Eso es el fenómeno de la cristalización. Eso es lo que hace el enamorado con la imagen, tal vez insignificante para los demás, de la persona amada. El ardor de su corazón pone en ebullición su fantasía y ésta, desplegando todas las galas que atesora la memoria, reviste a la amada con los atributos más maravillosos. ¿No es el amor la unión de los contrarios, concretamente de la menesterosidad y la abundancia, representadas por Penía y Poros?

102. Gracias a la transformación amorosa la necesidad se vuelve belleza y expresión de libertad.

103. Con la belleza intelectual culmina el proceso de hermooseamiento de representaciones y afectos.

⁶ *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 1981, págs. 39 y 44. La cursiva es de Scheler.

⁷ *El último puritano*, Buenos Aires 1951, t. II, pág. 220.

104. El *deseo de saber por qué y cómo* forma la familia de la curiosidad. Gracias a la razón, pero también a esa pasión, el hombre se destaca entre los animales. En los brutos el apetito nutritivo y otros placeres de los sentidos predominan hasta el punto de borrar toda preocupación de conocer las causas de los fenómenos. La curiosidad es un anhelo del entendimiento que, por el deleite que produce la continua generación de conocimiento, supera a la fugaz vehemencia de los placeres carnales. Esta pasión evidencia la combinación de deseo y conocimiento que es típica de la especie humana.

105. ¿La satisfacción amorosa no es equiparable a la cognitiva? ¿No se emplean las voces «conocimiento» y «conocer» en dos sentidos fundamentales: el intelectual y el afectivo?

106. La familia de la admiración está constituida por la *alegría* generada por la aprehensión de una novedad. Como la curiosidad que de ella deriva, es una emoción cognoscitiva, pues la ocasiona aquello que se experimenta como extraño, desconocido, novedoso. Hace que la atención se fije, se concentre, en el objeto que la suscita, a fin de aprehenderlo lo mejor posible, lo que explica las semejanzas entre la admiración y el enamoramiento. Emoción que impulsa a conocer, y que se desarrolla bajo la forma de la curiosidad; sólo los muy tontos o los muy sabios no se admiran de nada.

107. La *alegría* que surge de la imaginación de la propia fuerza y capacidad forma la familia de la exaltación de la mente que se denomina glorificación, de la que es un retoño abortivo la vanagloria.

108. La perplejidad y el estupor se producen cuando no sabemos cómo responder a un determinado estímulo (re)presentativo. Por ejemplo, si se asocia el círculo a la ingestión de alimentos y la elipse a la inanición, se puede inducir una «neurosis» a un perro, educado según esa forma de asociación, cuando se modifica la elipse gradualmente hasta hacerla indistinguible del círculo.

109. La vanidad hace vivir a los que padecen esa pasión encadenados a un fantasma desprovisto de realidad, que es sólo un tejido de apariencias. Esa pasión induce al hombre a identificar su verdadero Yo con ese fantasma. Debido a que infla los conglomerados personales hasta dejarlos irreconocibles, la vanidad hace imposible una adecuada formación de la personalidad. Dado que esa pasión impide aceptar la crítica dirigida a las superestructuras fantasmáticas, el sometido a esa pasión está incapacitado para corregirse y rehacerse. La personalidad del vanidoso es como un edificio levantado sobre arena.

110. La familia del desaliento está formada por el *pesar* causado por la opinión de una falta de poder.

111. Y así podríamos seguir pasando revista a otras numerosas familias pasionales⁸, como la de la risa, el llanto, la vergüenza, la impudicia, la conmiseración y compasión, el compañerismo, la crueldad, la emulación, la envidia, etc. Y así podríamos ver que todas las pasiones consisten en formas compuestas de qualia afectivo-frutivo-motores y qualia (re)presentativos que han logrado una cierta estabilidad independientemente de la razón.

112. La pasión es en el orden afectivo lo que la idea fija en el representativo-cognitivo. Doy a la expresión «idea fija» su sentido más amplio de desarreglo en el uso de la inteligencia.

113. Las pasiones se me hacen patentes a través de las palabras y, de forma aún más clara, de los gestos, ademanes y la conducta en general. ¿Qué me autoriza a afirmar que alguien es iracundo, miedoso, lascivo, etc.? El examen de su conducta.

114. Las pasiones son complejos no-rationales, pero eso no quiere decir que sean antirracionales, pues se les puede introducir en contextos de racionalidad, lo que, en el caso de la valentía, da lugar a esos caracteres fuertes y valientes que son capaces de mantener una conducta perfectamente razonante en situaciones envenenadas por el fanatismo.

115. Cuando algo me apasiona, se convierte en centro de mi atención, ya para magnificarlo ya para empequeñecerlo. Noto que por sí misma la pasión no entiende de medidas precisas, sólo de intensidades. De ahí que sea tan a menudo engañosa, pues toda pasión implica un juicio sobre el objeto de la misma, pero no un juicio razonado. La pasión no es engañosa *en sí misma*, como tampoco lo es una coordinación de qualia sensa o cogitata. Si engaña es sólo porque la razón no acierta a ordenarla adecuadamente. Lo mismo ocurre con las coordinaciones de qualia puramente representativos.

116. La pasión contribuye *indirectamente* a la constitución del objeto, ya que sin ella, ni los sentidos ni el entendimiento se sentirían impulsados a su contemplación y conocimiento.

117. Pero más que al objeto, las pasiones se refieren, de una u otra manera, a la conservación del cuerpo. De ahí que sean eminentemente somáticas.

⁸Para algunas de ellas (desde el párrafo 73) me he basado en la sistematización que hace Hobbes en el *Leviatán*.

118. Si todas las pasiones se generan a partir de estados emotivos y éstos consisten esencialmente en movimientos del cuerpo, ¿no habría que definir las pasiones por los movimientos que las acompañan? Las pasiones dejan huella no sólo en las fisonomías, sino en todo el cuerpo. Piénsese en los rasgos fisiognómicos del hombre lascivo, del avaro, del cobarde, del glotón, del vano, del curioso, del chismoso, etc. Sus fisonomías son tan características que a menudo se discernen, a través de las facciones humanas, rasgos de determinados animales: la raposa, el león, el cerdo, el cordero, el toro, etc. No es en absoluto casual que los autores de fábulas morales (Esopo, Fedro, La Fontaine, Iriarte, Samaniego, etc.) se sirvan preferentemente de animales (la raposa, el león, el cerdo, el perro, el lobo, la oveja, la cabra, la corneja, el águila, el gallo, la gallina, el oso, el mono, la pulga, el elefante, el toro, etc.) para representar los caracteres pasionales de los seres humanos.

119. En los movimientos pasionales no hay que considerar sólo al sujeto y al objeto —puntos de origen y de destino, respectivamente, del movimiento—, sino, a veces también, al objeto al que por simpatía se transfiere el sujeto de la pasión.

120. Movimientos de acercamiento y de alejamiento. Van de un punto A —la situación objetiva correspondiente al estado afectivo actual— al punto B —la situación objetiva correspondiente al estado afectivo que se prevé.

121. Llevada a su extremo, la ambición induce a la eliminación de la concurrencia. En esas condiciones, ¿el ambicioso puede formarse una personalidad adecuadamente integrada? ¿Qué futuro puede tener el que funda su poder sobre la eliminación del contradictor, del disidente? Pero la situación se vuelve catastrófica cuando el que está dominado por esa pasión y las otras que se le suelen asociar (la vanidad, el miedo, la cólera, la envidia, etc.) logra el poder absoluto. La paz que momentáneamente puede traer su régimen es la de los cementerios.

122. La cobardía y vileza de los que confunden la paz con la paz de los cementerios. Sólo es comparable a la de los que confunden el diálogo con el sometimiento a los dictados del fanático armado.

123. Los que buscan el máximo de poder saben que, para conseguirlo, deben conciliarse la voluntad de cuantas personas les sea posible, a fin de unir al suyo el poder de todas ellas. Como los aparatos burocrático-organizativos son los que mejor representan la integración de los poderes particulares en uno general, condición indispensable para ser poderoso es la de aproximarse todo lo posi-

ble al modelo del «hombre de la organización». En esas condiciones se obtiene el poder, pero, a cambio, se pierde la libertad.

124. La sensación de que los hombres más poderosos son títeres, la comprobación de que, por el llamado «peso de la púrpura», les están vedadas las cosas más corrientes, ¿no evidencia la incompatibilidad entre poder y libertad?

125. El que busca el poder cree ir en pos de la libertad, pero lo que, en realidad, busca es seguridad. A menudo, al conseguir el poder descubre, demasiado tarde, que no ha obtenido ni la una ni la otra.

126. ¿Pero y el poder del gran poeta, del gran escritor, del artista? Si ese poder depende de los aparatos mediáticos, editoriales, políticos, económicos, lo que se ha dicho antes vale para él.

127. El cuento del hombre que vendió su alma al diablo tiene su más cabal aplicación en el hombre que todo lo supedita a la consecución del poder.

128. El que busca el poder es como el que construye una torre que sea lo más alta posible. Se cree poderoso cuando, al fin, puede refugiarse en lo alto de ella. Pero un mal paso, que para los otros no tendría mayores consecuencias, para él puede ser mortal.

129. O se busca el poder o se busca la libertad. No se pueden dar juntas esas dos cosas.

130. «¿Pero no es el poder lo que te permite hacer lo que quieras, aumentando así tu libertad de acción?» «Así sería si el poder se me diera gratis.»

131. Uno puede demostrar su inmenso poder haciendo un viaje a Saturno, pero es ridículo que quiera hacer en Saturno la vida que el hombre más corriente hace en la Tierra.

132. Llamo *malas* a las pasiones formadas por nexos inadecuados entre sus componentes: entre los qualia afectivo-fruitivo-motores, y entre éstos y los representativo-cognitivos.

133. «Le ciega la pasión.» Es una expresión que puede desorientar respecto a la función de los afectos implicados en la pasión. Ésta es una disposición anímica formada por un complejo de representaciones supeditado a un factor dominante de apetición/aversión. Su función no es la de *iluminar*, sino la de *impulsar* respecto a los objetos a los que se dirige el factor afectivo-motor, es decir, el factor de apetición/aversión. Gracias a éste, la pasión *aviva* la imaginación, agita los qualia representativo-objetivos, *a fin de* que el pensamiento se ponga *en actividad* en relación con el objeto representativo de la pasión.

134. Hay sentimientos de familia, de profesión; de envidia, de avaricia, de codicia, de ambición, de lascivia; altruistas, igualitaristas, ecológicos; de respeto a la vida, de condolencia, y un larguísimo etcétera. En materia de sentimientos vale la máxima de *por los frutos los conoceréis*.

135. Decir que los sentimientos son redes de disposiciones afectivo-motrices conectadas a situaciones de relaciones interpersonales, o sea decir que son redes que ponen en conexión formas de afectividad y de representatividad es lo mismo que decir que los sentimientos son formas de orientación de la afectividad. Son síntesis de afectividad y representaciones, generalmente de los otros. Si el conocimiento racional no dirige bien la afectividad no pueden generarse *buenos* sentimientos. Si la dirige mal, se generan *malos* sentimientos.

136. Los sentimientos son buenos o malos según lo sean las formas de conducta que generan. A las buenas las llamo virtudes, a las malas, vicios. Una conducta es buena si lo son las razones en que se funda.

137. Un animal no tiene, en sentido riguroso, buenos o malos sentimientos, pues le falta el rasgo determinante que es la aplicación, adecuada o inadecuada, de la razón a la afectividad.

138. Formas superiores de la emoción: los sentimientos religiosos, que se basan en los de solidaridad, temor, instinto de conservación, etc.; los morales, que se basan en los de simpatía y solidaridad; los intelectuales, como la curiosidad y la admiración; los estéticos, que se basan en el instinto de juego y en el placer derivado del ajuste de las formas armónicas.

139. Las familias pasionales, ¿en qué consisten? Esencialmente, en una *figura humana* que muestra en su fisonomía, movimientos, ademanes y gestos, las señales de la pasión que la embarga. Esa figura puede asociarse a determinados animales, en los que se ve, como en un paradigma, el tipo de pasión correspondiente: el valor en el león, la timidez en la liebre, la ferocidad en el tigre, la astucia en la raposa, la glotonería en el cerdo, la magnanimidad en el águila, la lascivia en el mono, la piedad en el elefante, la testarudez y simplicidad en el asno, la nobleza y rapidez en el caballo, la paciencia y fortaleza en el buey, el boato estúpido en el pavo real, la pureza y elegancia espiritual en el cisne, la presunción vana en el gallo, la indolencia en el lirón, el espíritu juguetón en la ardilla, la excentricidad en la cabra, la mansedumbre en la oveja, la suavidad en el cordero, la acometividad en el toro, la rapacidad en las aves de pre-

sa, el afán acumulador de bienes mezquinos en la urraca, etc.

140. Durante miles de años, los homínidos primero y después los hombres trataron de forma constante a las alimañas más diversas: lobos, leones, tigres, leopardos, linceos, osos, toros, búfalos, rinocerontes, elefantes, hipopótamos, ciervos, gacelas, caballos, perros, gatos, monos, zorros, liebres, cabras, muflones, ovejas y una infinidad de serpientes, aves, peces e insectos, de manera que llegaron a serles tan familiares como sus prójimos antrópicos. En las bestias y las fieras podían contemplar el más variado abanico de la animalidad, de la psique afectivo-motriz en estado puro. La reducción de las poblaciones animales a reservas o a zonas alejadas de los escenarios donde mora el hombre, si exceptuamos los perros, los gatos, los toros, unas pocas clases de insectos, y algunas especies de pájaros y peces —los animales estabulados tampoco están presentes en la vida cotidiana—, ha tenido la consecuencia de que el hombre vea principalmente en sus prójimos a los representantes de los caracteres afectivo-motores o pasionales. No obstante, los hombres representan de forma menos clara y definida que los animales los caracteres básicos de la afectividad y la pasionalidad.

141. A consecuencia de ver en los hombres, en vez de en los animales, a los representantes de los caracteres afectivo-motores o pasionales, se ha generado una cierta beatería hacia los animales y la tendencia a identificar en los humanos, no los procesos intelectivos cognitivos que les son exclusivos, sino los afectivos pasionales que les son comunes con el resto de los animales.

142. A cambio de elevar —en la ficción— la posición de los animales, se ha rebajado —en la realidad— la de los humanos, y se ha encontrado una buena compensación psicológica para llevar adelante la exterminación de aquéllos y una razón muy eficaz para justificar el avasallamiento de éstos.

143. Al igual que los hombres sometidos a una pasión o a una manía, los animales nos inspiran a veces miedo, a veces asco y, cuando se observa atentamente su conducta, una mezcla de compasión y risa.

144. El hombre actual ve las formas de la afectividad en las personas humanas, con sus fisonomías, ademanes y movimientos, en correspondencia con el tipo de pasión dominante. Esas personas aparecen rodeadas de diferentes objetos que sirven para manifestar o señalar el tipo de pasión.

145. Frente a la reducción de los qualia a sus aspectos puramente representativos está la reintegración afectivo-fruitiva de los mis-

mos en forma de personificaciones. Las experiencias infantiles de tipo muscular y motor crean los rasgos esenciales de los gigantes y los titanes; las de tipo afectivo-fruitivo, los de diferentes clases de dioses, demonios, hadas, brujas, duendes, gnomos, ángeles, vírgenes, santos, etc.

146. La intensa curiosidad que inspiran a los niños los animales, sobre todo los feroces.

147. La curiosidad que les inspiran los seres monstruosos está a menudo en relación con los procesos de desensibilización afectiva.

148. Se personifican aquellas representaciones que tienen que ver de forma significativa con la afectividad. La Noche como una mujer negra y peligrosa, el Amor como un niño encantador y caprichoso, la Justicia como una matrona robusta y erguida que porta una balanza, etc.

149. El principio que regula la elaboración de las emociones complejas reside en la transferencia de sentimientos a personas o cosas y en la conexión de aquéllos con éstas.

150. La erótica antropomorfiza, la lógica reifica. Recuértese aquel pasaje de *La Celestina* en el que Calisto se dirige al cordón de Melibea: «¡Oh nuevo huésped, oh bienaventurado cordón, que tanto poder y merecimiento tuviste de ceñir aquel cuerpo que yo no soy digno de servir!». Ante el delirio de Calisto, su criado Sempromio le dice, sarcásticamente: «Señor, por holgar con el cordón, no querrás holgar con Melibea»⁹.

151. Los estados anímicos tienden a manifestarse *personificados, mitologizados*.

152. Debido a que en la composición de las imágenes mentales intervienen, además de los sensa visivos y auditivos, otros de tipo táctil, muscular y térmico, cuya proximidad a los álgico-hedónicos y apetitivo-aversivos es tan grande, las *imágenes en acción* son la mejor definición —una definición *casi ostensiva*— de las emociones y pasiones.

153. En relación con las composiciones pasionales. En primer lugar, están las personificaciones; luego, las zoomorfizaciones; luego, los instrumentos, insignias, herramientas, enseres, indumentos, entornos y demás objetos vinculados a esos seres.

154. El lenguaje de las emociones y pasiones es el de las *imágenes dramáticas (imágenes agentes)* porque en éstas se complexionan los qualia representativo-objetivos y los afectivo-fruitivo-motores: la contemplación en la acción, la acción en la contemplación.

⁹ *La Celestina*, ed. cit., págs. 186 y 188.

155. Celestina, que tanto sabe de las relaciones entre el afecto y la acción, dice: «No es cosa más propia del que ama que la impaciencia; toda tardanza le es tormento; ninguna dilación les agrada. En un momento querrían poner en efecto sus cogitaciones; antes las querrían ver concluidas que empezadas. Mayormente los novicios amantes, que contra cualquier señuelo vuelan sin deliberación, sin pensar el daño que el cebo de su deseo trae mezclado en su ejercicio y negociación para sus personas y sirvientes»¹⁰.

156. La resolución científica, o puramente intelectual-mundana, de la realidad física ha hecho olvidar otro tipo de resolución, esencialmente poética, o intelectual-mundano-carnal, que predomina en las sociedades arcaicas. La visión de «caballos que galopan en el campo» (A) como si fueran «las espumeantes olas marinas que corren estruendosamente hacia la orilla» (B) puede tenerla fácilmente el que, conociendo-sintiendo A y B, contempla B, pero no el prosaico hombre moderno.

157. Muchas dolencias del espíritu ¿no tienen su origen en la inconsciencia que hay de esas formas de *identificación poética*, de conexión mundano-carnal?

158. El instinto de imitación, tan fuerte en los humanos, especialmente durante la infancia, se basa en el de simpatía.

159. Las formas más complejas de representación y de conducta susceptibles de imitación son las producidas por los seres humanos.

160. El principio de razón, base de la objetividad científica y del desarrollo científico-técnico, tiene una consecuencia inmediata para la vida: el sometimiento al imperio de los objetos, al mundo. ¿Cómo pueden contribuir las artes y la literatura a liberar al hombre? Fundiendo las cadenas de la objetividad. Al desintegrarse el principio de razón, se vuelve posible otro principio: el del afecto suficiente. Desde ese momento, en vez de medir las cosas con la regla de la razón, se las mide con la del afecto.

161. «¡Pero el afecto no es una cosa fija! ¿Cómo puede ser entonces una regla que sirva para medir?» «Sin embargo, hablamos de sentimientos mejores y peores, adecuados e inadecuados... Así como en lo referente al mundo hay razones objetivas que resuelven si nuestro conocimiento es verdadero o no, también en lo referente al alma y la carne hay sentimientos adecuados o inadecuados.» «Pero si se les quiere determinar, ¿no hay que recurrir a razones objetivas?» «Sí, siempre que la razón comprenda las razones del corazón.»

¹⁰ *Ibidem*, págs. 139-140.

162. El saber científico remite, en su conjunto, a la realidad radical del *Lebenswelt*. ¿Y qué es ésta sino la carne, el alma?

163. Hay *referentes últimos* animales puramente afectivos: el placer y el dolor. Hay *referentes intermedios dominantes*, ya puramente afectivos ya afectivo-representativos: la apetición y la aversión; y *subalternos*, que son asimismo afectivo-representativos, si bien en ellos el elemento representacional es especialmente complejo: el miedo, la ira y sus numerosas complexiones, comúnmente llamadas pasiones.

164. Los *referentes intermedios subalternos de la animalidad* o pasiones tienen una semejanza llamativa con los *sensa (re)representativos* de los cuerpos materiales, como si éstos fueran *metáforas mundanas* de la animalidad afectiva, de la psique, de la *carne*: al *fuego* se le relaciona con la ira, la furia, el ardor sexual; al *aire* con la volubilidad, la frivolidad, la ligereza; al *agua* con la tristeza, el pesar, la melancolía; a la *tierra* con la estupefacción, la insensibilidad, la contumacia, la obstinación. Un paso más en esta dirección metaforizante y tenemos la asociación de los caracteres psíquicos fundamentales a los metales: el oro al carácter solar-apolíneo, la plata al lunático-lunar, el hierro al marcial, el plomo al saturniano, el estaño al venéreo...

165. Hay individuos *ardientes*, otros tienen la cabeza llena de *viento* o *aire*. Éstos se deshacen en *lágrimas*, aquéllos son duros como las *piedras* o, en determinados trances, se quedan petrificados.

166. Desconectadas de la afectividad y del entendimiento unificador, las representaciones son la *corporeidad material* del mundo. Desconectadas del entendimiento unificador, las formas de la afectividad-motricidad son la carnalidad animal de la psique. Conectadas a la afectividad y al entendimiento unificador, las representaciones son la razón en el mundo y en la carne.

167. Así como la forma inherente de los *qualia* representativo-objetivos *es algo dado* –como es dado el ser–, asimismo la forma inherente de los *qualia* álgico-hedónicos, con sus derivaciones apetitivo-aversivas y pasionales, *es algo dado*. El origen último de los unos y los otros, en cuanto que son *dados*, está en el *transespacio-tiempo* formado por *transensa* y *transcogitata*, que incluye las estructuras numéricas. En ese *transespacio-tiempo* –espacio noético en la terminología clásica– está un *sentir-allende* los *qualia*-quanta, un *transentir-unificado* o *sentir-de-entendimiento*, cuyo principio es el uno-gozo, principio trascendente de unificación de relaciones y sentires. Podemos llamarlo el reino del espíritu.

168. El *transentir-de-entendimiento* unifica las estructuras *psíquicas* que, basadas en la necesidad-dolor, manifiestan el estado de

dispersión, multiplicación, disgregación o excitación que acompaña, como otreidad, al transentir-unificado.

169. Para ser lo que es, la estructura interna de la necesidad-dolor depende del protorreferente uno-gozo. Sólo existe en función y a causa de éste: es el mundo de la animalidad.

170. Si todo estuviera perfectamente integrado, si todo fuera plenamente satisfactorio, la vida no tendría futuro. O su futuro sería una lenta e inexorable decadencia, pues faltaría el agujón de lo otro, de lo diferente, de lo superior, de lo mejor. Condenado a un estado de perpetua insatisfacción, el hombre tiene la posibilidad de descubrir el secreto de su liberación. Este secreto consiste en la activación de formas *abiertas de integración*, o sea formas de integración que armonicen los valores representativos de los qualia-quanta y éstos con los objetos que representan y con los valores afectivo-motores.

171. *Integración abierta*, o sea determinación indeterminada que apunta a nuevas determinaciones indeterminadas...; excitación resolutive que abre campos nuevos de excitaciones resolutive...

172. La primera vibración, la vibración de la que surgió el Universo en el espacio-tiempo, fue un grito de infinito dolor que lleva en su seno un germen de infinito gozo, una voz de infinito estupor y terror que lleva en su seno un germen de infinito conocimiento y paz. Fue la explosión generada por la colisión de un sentir-entender infinito, o sea de una determinación infinita, con una infinita indeterminación y otreidad.

Sobre el pensamiento en las formas de imaginación y memoria

1. Tan inconcebible como no sentir lo que se siente es no pensar lo que se piensa. Pensar es sentir, una manera de sentir. Si no siento, ¿cómo voy a sentir que pienso, a darme cuenta de que pienso? Pero si puedo afirmar «siento lo que siento» es porque puedo *recordar* lo que he sentido. Recordarlo y *reconocerlo*.

2. Todo quale es, a la vez, instantáneo y duradero: instantáneo, pues *pone algo* que antes de darse el quale no era; duradero, pues *persiste* en el tiempo.

3. «Ninguna sensación, ni siquiera la causada por un relámpago, es estrictamente instantánea. Las alteraciones fisiológicas se extinguen gradualmente, y la longitud del tiempo durante el cual vemos un relámpago es mucho mayor que la longitud del tiempo ocupada por el fenómeno físico.»¹ Bertrand Russell se queda corto, pues toda impresión, toda sensación, es como la piedra lanzada en un estanque: su impacto persiste en forma de ondas. La memoria, en sus diferentes registros y conexiones, es el recipiente de esas ondas, *es* esas ondas.

4. Entre la sensación y la memoria hay continuidad. La memoria no es más que la estela vibrante que deja la onda inicial de la sensación. Las zonas del cerebro destinadas a la memoria son como cajas de resonancia de las voces suscitadas por la sensación, voces que siguen activas a lo largo del tiempo, si bien amortiguadas o desplazadas, pero prestas a revivir si se presenta la ocasión. Y puede ocurrir que compare esa onda antigua con otra actual, y que esas dos ondas se integren en una misma forma rítmica, que me hace decir: «Ah, la fachada de *esa* iglesia la vi... hace veinte años».

5. La vida consiste en el intrincado tejido formado por todas esas voces, complejísima sinfonía de ondas más o menos vibrantes, más o menos inhibidas o recuperadas, polifónicas, estereofónicas, don-

¹ B. Russell, *El conocimiento humano*, capítulo V: «El tiempo en la experiencia», Barcelona 1992, t. I, pág. 280.

de los instantes vibran y perduran con sus adherencias afectivo-emocionales y sus propiedades objetivo-cognoscitivas.

6. Pensar es volver a sentir cosas que se han sentido. ¿Pero qué garantía tengo de volver a sentir esas *mismas* cosas, de que la memoria no me engañe? La misma que tengo de que la sensación no me engaña, pues el quale mnémico es eso: un quale. ¿Dónde puede estar la fuente de posibles errores? En asegurar que el quale recordado es *exactamente* el mismo que el sentido hace un minuto, veinticuatro horas, o un año; el mismo que el sensum al que remito, o con el que identifico, el cogitatum actual. El error proviene, no del quale cogitatum, que es lo que es, sino de establecer una conexión inadecuada, entre lo-que-es el quale cogitatum y la idea de exactitud. También en el caso del quale sensum actual, el error proviene de conectarlo de forma inadecuada: lo conecto con la voz «amarillo», cuando lo correcto sería conectarlo con la voz «anaranjado».

7. Siento un color, un ruido, un olor. Percibo cosas. Imagino, pienso. Siento un placer, un dolor, una emoción. Tengo sentimientos de amor, de odio, de temor, de ira. Intuyo algo, pero no sé cómo. Quiero algo. Todo eso va acompañado de un sentir-entender algo; *es un sentir-entender algo*.

8. ¿En qué se diferencian los *sensa* de los *cogitata*? Primero, en que los objetos a que hacen referencia los *sensa* duran o permanecen de forma relativamente independiente a otros *sensa* y *cogitata* actuales, pudiendo por ello originar nuevas series de *sensa*. Y, segundo, en que están abiertos a diferentes perceptores simultáneos o sucesivos, de modo que constituyen *centros de perspectivas* donde convergen las diferentes líneas de percepción. A la teoría resultante de esas líneas la llamo objeto-del-mundo, cosa-en-sí. Ésta no es la cosa-que-es-sólo-para-mí, sino para-todos-los-que-la-contemplan.

9. Sentir o pensar algo es sentir o pensar *algo determinado*. En toda excitación sensorial va incluido el principio de su resolución. Decir que es algo determinado es decir que *no es otra cosa*. Y decir que no es otra cosa es decir que es *ella misma*. A esta condición radical de la cosa se la llama *principio de identidad*, que no es tal principio, sino previo a tal principio, como la unidad lo es a toda forma de multiplicidad, a toda forma.

10. Pensar una cosa implica necesariamente no pensar otra cosa, de donde se infiere que hay, indeterminadamente, otra cosa. Pensar un color verde implica pensar ese color, no otro. Ahí está el grado cero del principio de relación que reza así: *No hay nada aislado*

(formulación negativa), o *todo está relacionado con todo* (formulación positiva). Hay relaciones de muchas clases: el sistema de los colores, el de los sonidos, el de las figuras geométricas, las relaciones entre los objetos pertenecientes a esos sistemas, etc.

11. Hay muchas clases de cosas: colores, sonidos, sabores, gustos, cinestesias musculares, termestesias... y relaciones entre esas cosas; números, figuras geométricas... y relaciones matemáticas entre esas cosas; conceptos, enunciados, razonamientos... y relaciones entre esas cosas; metáforas, alegorías, tropos, símbolos... y relaciones entre esas cosas; dolores, placeres, alegrías, penas, emociones, afectos, sentimientos, pasiones... y relaciones entre esas cosas; creencias, teorías, ciencias, técnicas, doctrinas... y relaciones entre esas cosas; axiomas, definiciones, postulados, teoremas, corolarios... y relaciones entre esas cosas; deseos, aversiones, querer, rechazos... y relaciones entre esas cosas; recuerdos, intuiciones, sueños... y relaciones entre esas cosas. Y hay relaciones entre todas esas diferentes clases de cosas. Y todas esas relaciones se dan porque hay algo que o bien se siente y se entiende, o bien no se siente y no se entiende.

12. Toda actividad pensante, imaginante, afectante o volente consiste en las formas de conexión que la originan.

13. El pensar es un modo de hacer sitio a las cosas, de apoderarse de las cosas, lo que es, también, un modo de ser apoderado por las cosas. Dígase lo mismo del sentir, sólo que en el pensar la cosa es un conglomerado de qualia representativos, no presentativos.

14. Pienso este color amarillo. La acción de pensarlo es un *movimiento en línea recta*, que va al punto-campo B (este color amarillo que pienso) desde el punto-campo A (estado anterior del pensamiento en el que B se hace un sitio). El punto-campo A está formado por el quale o conglomerado cualitativo precedente; de ahí se va a B. Ahora pienso en la fuente acústica de este repique de alarma que estoy oyendo, luego en el desasosiego que me produce ese ruido, luego en... Es un movimiento que *apunta* a qualia numéricamente diferentes (I, II, III, IIII), pero que no dice *qué es* el quale. Para averiguar *qué es* ese quale he de compararlo con otros. Para averiguar *qué es* una cosa, debo compararla con lo que son *otras cosas*. Sólo así puedo *identificarla*. Es un *movimiento circular*. El proceso de identificación de un quale implica hacerlo circular a través de las posiciones ocupadas por otros valores cualitativos, a fin de descubrir las relaciones que tiene con los qualia que ocupan esas posiciones.

15. El movimiento propiamente cognoscitivo es circular: del punto A al punto A a través de N.

16. Pensar y hacer son actividades que tienen muchos rasgos en común. Todo pensar es un modo de hacer, y todo hacer es resultado de un pensar. Puedo pensar que pienso y puedo pensar que hago, ¿pero puedo hacer que hago o hacer que pienso? ¿Qué es hacer que se hace? En el lenguaje corriente, *aparentar* que se hace algo que en realidad no se está haciendo. Hacer que se hace es un hacer al que le falta la condición esencial del hacer, que es obrar conforme a una idea, a un plan, a un pensamiento.

17. Hacer algo es un *obrar-con-pensamiento*; pensar que se hace es *pensar-que-se-obra-algo-con-pensamiento*.

18. El pensar se puede comparar a un complejo sistema de espejos que me ofrece lo que se hace desde diferentes puntos de vista, tantos como son los puntos de partida desde donde se aborda lo que se hace.

19. El objeto presentativo y el representativo son, en algunos aspectos, lo mismo, y, en otros (el peso, la masa, la extensión, la resistencia, etc.), diferentes. En el representativo faltan algunos de los *qualia* que definen al objeto presentativo y, a cambio, adquiere otros que no están en éste. *Modos de pensar*, y *modos de hacer*.

20. «El pensamiento –dice Santayana– nunca está seguro de sus contactos con la realidad; la acción tiene que intervenir, para hacer inocua la retórica del pensamiento y saludables sus emociones.»² *Acción* es poner las complejiones del cuerpo-soma con el mundo como referente del pensamiento; poner un cuerpo en relación con los objetos y los estados, en un juego de acción y reacción.

21. Cuando el pensamiento no toma en cuenta las acciones que lo han preparado o determinado se vuelve mixtificación, charlatanería, y el aura emotiva que irradia se torna peligrosa, nociva. Aún es más peligroso cuando no toma en cuenta las acciones y emociones que él mismo prepara y suscita.

22. Los *qualia* representativos implican la existencia de los presentativos. Son *impropios* cuando la falta del *quale* presentativo es *suplida* por el conocimiento del contexto cualitativo. Existen, pero no se han dado a conocer.

23. La identificación de qué es una cosa –resultado de moverla a través del círculo formado por diferentes cosas– se basa en un movimiento circular previo: el que permite contemplar la cosa desde diferentes ángulos. Del libro que ahora tengo en la mano y de la mano que lo sostiene sólo me es presente una cara, el plano formado

² *El último puritano*, ed. cit., t. II, págs. 73-74.

por las direcciones arriba-abajo, derecha-izquierda, del que falta, pues, la de delante-detrás con su correspondiente arriba-abajo, derecha-izquierda. El libro y mi mano son un objeto bidimensional, una coordinación bidimensional de qualia visivos. Para conocer qué es el libro o qué es mi mano en cuanto cuerpos presentes, debo hacerlos *girar*, de manera que lo que antes estaba oculto se hace patente y lo que antes estaba patente se vuelve oculto. Esa operación de giro arroja una nueva coordinación de qualia visivos, y enseña que al conocimiento de las cosas físicas le es inherente el movimiento, ya en las direcciones de arriba-abajo y de derecha-izquierda, ya en la dirección circular que abre el conocimiento de la propiedad de delante-detrás que tienen los cuerpos en el espacio.

24. El movimiento me hace descubrir el espacio. Pero el movimiento supone la sucesión temporal. El espacio está, pues, penetrado por el tiempo, como el tiempo por el espacio.

25. En todo punto del espacio y en todo instante del tiempo convergen una determinación estable y una indeterminación inestable.

26. El espacio como campo de relaciones. Sin espacio no hay cosas, como sin cosas no hay espacio. Sin relata no hay relaciones, ni relaciones sin relata.

27. Hay espacios de sentido circular, espacios de sentido rectilíneo y la mezcla de ambos.

28. La unidad de sentido hace que todo movimiento, ya de tipo rectilíneo, ya de tipo circular, sea *uno*. La unidad la pone el sentido de la marcha, la *in-tentio*.

29. Todo sensum y todo cogitatum son lo que son, lo *mismo* que son, aunque se trate de una *identidad vaga*; y por ser lo mismo que son no son *otra* cosa. La *autorreferencia* del quale implica una *heterorreferencia* o referencia a otros qualia. Pero mientras que la negación de la autorreferencia implica la afirmación de la heterorreferencia, la negación de la heterorreferencia no implica necesariamente la afirmación de la autorreferencia: la afirmación de que *esto* es blanco implica la negación de que *esto* sea amarillo, azul, verde, marrón, etc., pero la negación de que sea blanco no implica la afirmación de que sea amarillo, azul, etc.

30. El recuerdo evidencia que el quale mnémico es auto y heterorreferente. Autorreferente porque, si hay recuerdo genuino, el quale mnémico es el *mismo* que sentí. Heterorreferente porque el quale mnémico se da necesariamente en la particular coordinación de qualia que llamamos «el pasado», por oposición a la que llamamos «el presente».

31. Todo quale o complejo de qualia es un factum con dos faces: una patente y otra latente. Tal complejo es ahora patente, pero puede durar, seguir existiendo, en estado de latencia. La existencia de lo latente se demuestra porque es actualizable, porque puede volver a hacerse presente. Aunque latente, el complejo influye de diversas maneras. Las actualizaciones de otros complejos demuestran ese influjo.

32. El pensar es un sentir ya efectuado que sigue existiendo, como lo demuestra el hecho de que está abierto a conexiones que no se daban en el sentir inicial. El sentir es un pensar nuevo, originario. El pensar es un sentir algo que se ha sentido, un seguir sintiendo. El campo de conexiones posibles del pensar es distinto del campo de combinaciones intercualitativas posibles del sentir.

33. «Yo he conocido algunas [personas] que todo lo que piensan les parece que lo ven; es harto peligroso», dice santa Teresa (*Moradas* 4, 3, 408). Se ha observado que los niños tienen con frecuencia memoria eidética, fotográfica, y que conforme van madurando desarrollan la memoria de tipo lógico en detrimento de aquélla.

34. ¿Cómo diferenciar la realidad percibida de la realidad imaginada, los qualia presentativos de los representativos, algo que veo en este momento de algo que veo cuando estoy soñando, cuando padezco una alucinación, cuando soy víctima de un espejismo? Si considero *aisladamente* los qualia no es posible establecer una diferencia inherente a los presentativos y los representativos. La diferencia está en las conexiones. Ciertas conexiones del quale presentativo no se dan ni pueden darse en el representativo: este automóvil que tengo delante puede llevarme por las calles de Madrid, este automóvil que sólo tengo en la imaginación no me puede llevar ni a la vuelta de la esquina. Con el primero puedo hacer un negocio de portes, con el segundo sólo, tal vez, un negocio literario o pictórico, un juego de representaciones. Tampoco los otros pueden hacer con el automóvil que tengo delante lo mismo que con el automóvil en el que estoy pensando.

35. Como la imaginación es la facultad mediante la cual el principio consciente o sentiente-inteligente opera con representaciones, su funcionamiento supone la memoria. Si los qualia sensa no durasen, si no se conservasen, la operación de la imaginación sería inviable.

36. La imaginación efectúa movimientos, realiza combinaciones, establece nexos que, físicamente, no son posibles. Mas también las percepciones, cuyos qualia hacen referencia directa a las

cosas físicas, efectúan movimientos, combinaciones, nexos que implican una intervención sobre las cosas físicas, sobre el mundo. Me basta mirar para otro lado, taponarme los oídos, etc., para suprimir ciertos qualia presentativos, sin que por ello se altere el objeto físico al que aquéllos se refieren, ya que otros observadores siguen viendo, oyendo. Pero las acciones y operaciones sobre los qualia sensa no son tan fáciles ni tan variadas como las que permite la imaginación.

37. Los qualia sensa imponen condiciones, de orden físico, a las que los cogitata de la imaginación se sustraen fácilmente. Ejemplo: las licencias del poeta.

38. Las operaciones de la imaginación son subsidiarias de las físicas. Las primeras son una proyección de las segundas. No todo lo que se puede hacer en y con la imaginación se puede hacer en y con la realidad física, ni a la inversa. Las representaciones y las presentaciones tienen potenciales conectivos diferentes. Las unas y las otras imponen a la actuación sus propias condiciones (ejemplo del automóvil físico y del automóvil imaginario). Por eso se dice que la realidad es *tozuda*.

39. Hay un *juego de círculos* que abarca los qualia presentativos y los representativos, así como los círculos de sus respectivas potencias.

40. El vínculo que une los qualia presentativos con los representativos no es de naturaleza lógica: el razonamiento no destruye la ilusión que le viene a la representación de su relación con las presentaciones que originan aquélla. Tampoco es ilógica. Se trata de una relación factual, dada, que fluye del protorreferente.

41. La vida psíquica consiste en una incesante creación y eliminación de nexos: por semejanza, por contraste, por contigüidad, por concomitancia... Es transitividad. Le supongo un poder, una potencialidad, al menos una posibilidad.

42. Dado que toda sensación y, por ende, toda representación tienen su origen en el acto reflejo y éste no es más que una excitación seguida de un movimiento, la imagen o representación que responde a la excitación debe ser también impulsiva, motriz, provocadora de actos, lo que no quiere decir que la representación sea *sólo* impulso.

43. También puede decirse que la imagen es un *acto* en una forma más débil, lo que da lugar a la serie genética *sensación* → *imagen* → *gesto*, de donde derivan, en forma de tres ramas, la creencia, el acto y el lenguaje. El marco de referencia de la serie es el *cuerpo-soma*.

44. La imaginación es por naturaleza, en una de sus caras, una función de impulsión o acción, que me mueve a querer o no querer, a hacer o no hacer, y en la otra, de contemplación, de manifestación. En la primera la excitación se resuelve afectivo-emotivamente, en la segunda representativo-cognitivamente.

45. Toda imagen lleva en su seno un resto de *impulso*, y también una anticipación de *juicio*.

46. Secuencia genética: *imaginación* → *sugestión* → *creencia en el objeto imaginado* → *ejecución de la creencia*.

47. Toda imagen o representación tiene un coeficiente afectivo-fruitivo, pues supone un itinerario que exige al organismo un esfuerzo mayor o menor, y suscita un interés o simpatía mayor o menor.

48. Las imaginaciones revelan las afecciones de mi cuerpo más que (y en conexión con) la naturaleza de los cuerpos exteriores.

49. ¿Conocimiento y emoción están en proporción inversa en la representación o imagen? No necesariamente, pero a menudo es así.

50. Se ha dicho que la voluntad es la imaginación disciplinada, lo que quiere decir que no hay voluntad sin impulso motor y sin forma contemplable. La imaginación es el eslabón que une al entendimiento con la acción, y a éste con aquél.

51. La imagen oscila entre dos polos o límites: la acción impulsiva y la contemplación eidética. El típico movimiento del razonamiento, del discurso que obedece a las leyes de la lógica, no es más que una subespecie de la especie constituida por los movimientos del discurso puramente imaginario, como éste no es más que una especie del género constituido por el movimiento de los qualia presentativos, de las sensaciones.

52. La imaginación *ilumina* al contacto de las realidades del mundo, y *templa* al ensalmo de las del alma. En ella convergen los qualia representativo-objetivos y los afectivo-fruitivos como en la flor el aspecto y el aroma.

53. La imagen, dice santa Teresa, «despierta el amor», si es que el «afecto» no suscita antes la imagen. «A esta causa era tan amiga de imágenes» (*Vida* 9, 64). Por su parte, dice Baltasar Gracián: «Cásase la imaginación con el deseo», «la imaginación se adelanta siempre y pinta las cosas mucho más de lo que son [...]. Corríjala la razón, tan desengañada a experiencias» (*Oráculo manual y arte de prudencia*, § 19 y § 182).

54. La imaginación efectúa composiciones y recomposiciones de qualia representativos que pueden excitar o inhibir qualia afectivo-motores. Los sensa (re)presentativos y afectivo-motores dan a

conocer la existencia de un principio paciente y de un principio agente, de un *poder-ser-hecho* y de un *poder-hacer*, que se modulan de forma diversa según se trate de qualia presentativos o representativos.

55. Las imágenes mentales reposan sobre un fondo dinámico, vivo, de actuaciones somáticas y, al igual que éstas, están atravesadas, empaçadas, de valores afectivo-frutivos, ya que, originariamente, representan términos de una acción corporal de la que se espera una satisfacción.

56. Toda imagen es el comienzo de un impulso motor que puede ser inhibido por obra de otro impulso, el cual ha sido despertado por otra imagen.

57. Si la imaginación me mueve a querer o no querer, a hacer o no hacer, es porque a su realidad inherente de *manifestación* le acompaña, de forma adherente, la de *apetición-aversión*. Lo que me mueve es, ya un apetito que me arrastra hacia algo, ya un pensamiento que me aconseja hacer algo.

58. Con toda su accidentalidad y contingencia, lo que las priva de valor cognitivo, las sensaciones son indicaciones, gracias a su carga afectivo-emotiva, para la acción. Si cuarteán un molde anterior, son señales para reorientar la acción.

59. El sentir (re)presentativo es excitación que se torna placer cuando se da de forma ajustada, como un *sentir-acorde*, movimiento-llevado-al-reposo: el placer que proporciona la visión de los colores puros, los sólidos regulares, ciertos acordes de color, motivos ornamentales, etc., o la audición de los sonidos puros, ciertos acordes acústicos, ritmos, melodías. Lo mismo puede decirse de otros sensa y de los correspondientes cogitata.

60. Considerar los colores y las figuras geométricas desde el punto de vista del goce estético. Hacer lo mismo respecto de otras formas: animales, plantas, seres humanos, edificios, paisajes, etc.

61. El sentir, el imaginar, el recordar son movimientos que generan placer cuando se dan determinadas *condiciones de concordancia* en los objetos-qualia o en la relación de los objetos-qualia que los componen y las disposiciones afectivas en las que aquéllos se insertan. Si no son placer porque relajen una tensión o remedien una necesidad, ¿qué hace que ciertas formas de sentir, imaginar y recordar susciten placer? La congruencia interobjetual que revelan esas formas, así como la congruencia que esas formas tienen con las disposiciones anímicas.

62. Discurso poético es aquel en el que lo dominante de los qua-

lia no es su objetividad representativa, sino su afectividad frutiva. El lenguaje poético descubre estados afectivo-frutivos en los objetos representativo-objetivos.

63. El discurso científico es aquel en el que lo inherente de los qualia es su objetividad representativa, al margen de sus adherencias emotivo-frutivas.

64. Cuando sueño, me encuentro en un estado muy parecido al que experimento cuando estoy sumido en la lectura de una novela que me apasiona o en la visión de una película. En esas tres situaciones me sumerjo en una realidad diferente de la cotidiana. Pero... también se puede estar en la realidad cotidiana como en un sueño: los que están bajo el peso de una intensa congoja o alegría, que les impide tener la conciencia habitual de lo que les rodea. Típico del sueño es que se corte la vía de comunicación con lo cotidiano y uno se deje llevar por el flujo de una realidad imaginaria empapada de afectividad.

65. Los principios de no-contradicción y de razón suficiente quedan relativamente en suspenso mientras sueño. El curso de los sucesos es menos *previsible* que en la vigilia. Sin embargo, se producen más fácilmente estados de videncia y premonición.

66. En el sueño la emotividad lleva la delantera a la objetividad; el afecto, a la representación. En el estado de vigilia ocurre lo contrario: la objetividad cognoscitiva lleva la delantera a la emotividad frutiva. De ahí el predominio que se observa en ésta de los principios de no-contradicción y de razón suficiente. El proceso de maduración del individuo y de las sociedades, ¿no consiste en eso? ¿No es la infancia algo así como un estado de sueño, que concluye con la experiencia de que, de alguna manera, estamos muertos...?

67. La imaginación huye constantemente de la realidad sin abandonarla nunca del todo. Los objetos que ahora la atraen, luego la repelen. El sentimiento conduce a la imaginación, y ésta a aquél, en una acción y reacción constantes. A la exaltación del sentimiento corresponde la fase de la imaginación constructiva; a la depresión emotiva, la de la imaginación destructiva.

68. La tolerancia se funda no tanto sobre la falibilidad de la razón como sobre la flexibilidad de la imaginación.

69. La intolerancia, o el fruto de una imaginación obcecada.

70. La conexión de imaginación y simpatía se ve en la imitación. La imitación de un acto pone en juego imágenes motrices que generan la imitación de ese acto; las imágenes motrices hacen aparecer, a su vez, imágenes afectivas que engendran simpatía.

71. Situado al margen de la civilización, el hombre tendería a llevar automáticamente toda imagen a la acción. Ejemplo: las multitudes.

72. La imaginación es selectiva. Del mundo me ofrece lo que en él buscan mis afectos, apetitos y pasiones. Me ofrece, a la vez, alma y mundo.

73. La abstracción es inherente a la imaginación, pues ésta es asimilación y des-asimilación, asociación y disociación.

74. El rito, el ceremonial, el fetichismo son imaginación fosilizada. Las acciones y conductas que les son propias obedecen a la ley de la reviviscencia de las imágenes dotadas de capacidad reintegradora.

75. «El corazón tiene razones que la razón no comprende» (Pascal). ¿Qué es la persona sino una complexión de corazón y razón? Las razones del corazón..., ¿razones que son figuras?

76. Además de representación, el pensamiento es afección. Además de tocar la esfera del conocimiento, toca la del tono vital. La función tónica puede quedar inhibida en ciertas formas de pensamiento, pero nunca desaparecer del todo. Es como cuando con una goma borro los trazos que he dibujado en un papel: siempre queda un rastro.

77. La filosofía es la ciencia que no se olvida del sentimiento que la hace posible. La ciencia positiva *debe* olvidarse de ese sentimiento, que es inmolado en aras de la objetividad.

78. Si la verdad que busca ha de ser plena y el conocimiento íntegro, la filosofía debe tener en cuenta lo representativo-cognitivo y lo afectivo-emotivo. Todo ello según el principio de relación, y de forma que las representaciones cognitivas no se enajenen de la afectividad emotiva.

79. Los pensamientos y los sentires, ¿no influyen en el estado de ánimo, no causan ya gozo ya pesar, no animan y desaniman, no se graban mejor en la memoria unos mientras que otros se borran más fácilmente, no se descubren en ellos armonías y faltas de armonía, consonancias y disonancias, no hay una íntima conexión entre lo pensado como cognoscible, lo pensado como fruíble y lo pensado como deseable? ¿No se puede uno prometer técnicas que utilicen la actividad pensante-sentiente a fin de conseguir determinados estados afectivo-emotivos y, de este modo, configurar la personalidad, las composiciones afectivas y representativas en que consiste la personalidad?

80. El pensamiento no sólo es el medio de las representaciones,

los conocimientos, las teorías, sino también el de la fruición, la emoción, el afecto. Y, por esas vías, sirve para producir acontecimientos. A la filosofía práctica le interesa investigar este poder productivo del pensamiento, no en tanto que se refiere a lo exterior, al mundo, como ocurre con las tecnologías materiales, con las prótesis, sino en tanto que se orienta hacia lo interior, a la automorfosis. Así el pensamiento revierte sobre sí mismo como fruición-afección y como representación-conocimiento.

81. «La tristeza acarrea pensamiento y el mucho pensar impide el sueño», leo en *La Celestina*. Los estados afectivos —la tristeza, en este caso— originan conglomerados representativo-objetivos, pensamiento. Los estados afectivo-frutivo-motores paroxísticos alteran profundamente la forma razonante de pensar: «Los acelerados y súbitos placeres crían alteración, la mucha alteración estorba el deliberar»³.

82. ¿Cómo piensa el afecto? ¿Cómo piensa el que está dominado por la emoción, por la pasión? ¿No piensa sobre todo a través de imágenes? El afecto, la emoción, la pasión, ¿no es la imaginación que no claudica ante la abstracción conceptual? ¿Qué pasa cuando, repleto de fantasías, no las pone en circulación?

83. Complejos representativo-afectivo-motores del sentir-entender, las imágenes son las formas primarias de la vida. Desvirtuarlas es desvirtuar la vida.

84. Las imágenes afectivas no se dan aisladas. Forman redes, campos, en un juego complejo de relaciones. Gracias a las palabras, las imágenes afectivas entran a formar parte de un juego más amplio e intrincado, sin que por ello se alteren las premisas iniciales de todo juego, que es el establecimiento de nexos entre una cosa y otra cosa.

85. Los estados intelectuales van acompañados de afectividad cuando se relacionan directamente con las condiciones de existencia, naturales o sociales, del individuo, o, más genéricamente, con el soma. La ascesis puede suprimir la afectividad concomitante mediante la ruptura del nexo.

86. Como originalmente el conocimiento sólo tiene una finalidad práctica, un estado intelectual puede provocar movimientos anímicos o emotivos. Un estado intelectual generado por otro anterior también puede provocar esos mismos efectos.

87. La imaginación del aroma de una flor suscita su imagen vi-

³ *La Celestina*, ed. cit., págs. 276 y 174-175.

sual y, a la inversa, la imagen visual de una flor suscita su aroma. La razón está en la solidaridad que hay entre los qualia de un objeto.

88. El poder reviviscente de la imagen visual. Un sujeto que decía poder sentir a voluntad todos los olores tenía la necesidad de una representación visual para lograr ese efecto. Lo mismo ocurre con el sabor. La reviviscencia olfativa es lenta comparada con la visual o la auditiva.

89. Un sujeto necesitaba recordar las imágenes y reacciones motoras que acompañan o siguen al dolor de muelas para poder revivirlo.

90. Para provocar a voluntad miedo, ira, libido, ternura... se precisa la representación visual o auditiva de esos estados. Las impresiones táctiles son todavía más eficaces, sobre todo si van acompañadas de qualia algico-hedónicos.

91. Si las representaciones visivas y auditivas determinan la activación de la memoria afectiva o reminiscencia de los estados emocionales, ¿no quiere eso decir que es a través de representaciones visivas y auditivas como el afecto ingresa en la esfera de las representaciones cognitivas toda vez que éstas son un desarrollo de aquéllas?

92. ¿Puede decirse que la memoria de los estados afectivo-fruitivos y la de los representativo-cognitivos difieren en que, en la primera, se comparan dos estados constitutiva e inherentemente subjetivos, de los cuales no hay un modelo exterior observable por otros, mientras que en la segunda sí? No, porque tan «subjetivo» es el estado representativo-cognitivo como el afectivo-emotivo. ¿Vale más el argumento del modelo y la copia, o sea que en el caso afectivo el original y la copia no pueden subsistir en el mismo individuo, mientras que en el representativo sí? Tampoco, porque es falsa la idea de que recordar es comparar mentalmente. Lo que ocurre es que, en el caso de los afectos, los qualia son menos claros que en el de las representaciones cognitivas.

93. Reflexionar es volver sobre algo. Pero si vuelvo sobre algo es que ese algo perdura; de no ser así no podría volver. La memoria es, pues, condición necesaria de la reflexión. Pero si admito que tengo memoria de estados afectivos, ¿no quiere eso decir que puedo reflexionar sobre esos estados? Sí, pero observo que no es el afecto lo que reflexiona sobre sí mismo, sino el principio sentiente-inteligente. ¿Cómo podría recordar los estados afectivos si éstos no se concretasen en alguna forma objetiva? Porque de los estados afectivos sólo puedo tener memoria a través de los objetos concomitan-

tes, digo que el afecto no puede reflexionar sobre sí mismo. Lo que reflexiona es el principio inteligente-siente, o mi Yo, si es que identifico con mi Yo al principio inteligente-siente.

94. Voy a reflexionar sobre tal estado de tristeza... Puedo hacerlo sin estar actualmente triste. ¿Es que no he reflexionado hace una hora sobre un momento de loca furia que tuve hace dos años y, sin embargo, me sentía tan tranquilo al hacer esa reflexión? No es la tristeza, ni la ira, ni ningún estado afectivo lo que reflexiona sobre sí mismo.

95. Voy a reflexionar sobre tal estado de tristeza... Pero si al hacer esa reflexión no experimento tristeza, ¿cómo sé que estoy reflexionando sobre un estado de tristeza? ¿Habré de provocarme algo así como una tristeza experimental? ¿Pero no puede ocurrir que, al reflexionar sobre tal estado de tristeza, me sienta muy alegre, pues me han concedido un premio que anhelaba? ¿O es que puedo experimentar, al mismo tiempo, alegría, por el premio, y tristeza, porque estoy reflexionando sobre ese estado?

96. Al reflexionar sobre un estado de tristeza, debo reconocerlo. ¿Cómo sabría si no que estoy reflexionando sobre un estado de tristeza? ¿Cómo lo reconozco? Evocando las circunstancias que acompañaron a ese estado. Por tanto, no debería haber dicho «voy a reflexionar sobre tal estado de tristeza...», sino «voy a reflexionar sobre el estado de tristeza que me embargó al final del verano, cuando al dejar la playa vi que las nubes iban cubriendo el cielo y el mar se ponía oscuro y entonces pensé que me había hecho viejo, etcétera». Reflexionar sobre *ese* estado afectivo supone poder reconocerlo y contemplarlo a través de las circunstancias que lo acompañaron.

97. Reflexionar sobre un estado de ánimo, como sobre cualquier otra cosa, consiste en verificar determinados movimientos representacionales alrededor de los *qualia* objetivos a los que *se adhirió* de tal manera ese estado que esos *qualia* se convierten en su caja de resonancia. Reflexionar sobre un estado de ánimo es lo mismo que reflexionar sobre cualquier otra cosa.

98. Reflexionar, sea lo que sea aquello sobre lo que se reflexiona, implica *dar vueltas* alrededor del objeto de la reflexión a fin de descubrir sus diferentes lados y nexos.

99. Para conocer una cosa hay que comparar sus representaciones con las representaciones de otras cosas, hasta integrar la cosa en un sistema coherente de representaciones. Sin memoria no cabe el conocimiento, pues sin coordinaciones de *qualia* que duran —eso es

la memoria— no habría la menor posibilidad de integrar una multiplicidad de representaciones en un sistema.

100. La memoria es, además de qualia-que-duran, un «cierto encaadenamiento de ideas que envuelve la naturaleza de las cosas exteriores al cuerpo humano, y que se forma según el orden y encaadenamiento de las afecciones de dicho cuerpo»⁴. Por eso he hablado de *coordinación* de qualia-que duran.

101. La forma más viva, más fuerte, de la memoria es el hábito. Con razón dice Proust: «Las piernas, los brazos están llenos de recuerdos estremecidos»⁵. El hábito muestra el tránsito del entendimiento a la Naturaleza; tiene el poder de transformar lo físico en ideal; lo corpóreo-somático en representación objetiva; la necesidad fisiológica en libertad representativa. El hábito es idea hecha soma, o soma hecho idea.

102. A menudo se ha dicho que la memoria no es otra cosa que la imaginación, sólo que con referencia al tiempo. ¿Cómo se produce y consigna esta referencia? ¿Mediante imágenes que, como rótulos, señalan el tiempo al que pertenecen las experiencias? ¿Mediante los estados afectivos adheridos a esas imágenes de referencia? La melancolía con que a veces se evocan las cosas de un pasado lejano. Son como islas lejanas, situadas en los márgenes del espacio neurobiológico.

103. Se suele pensar que el recordar consiste en conectar dos qualia, uno actual y otro no-actual: el quale que ahora veo *en la memoria* y el que vi ayer *en la calle*, en la vida; y que recuerdo cuando puedo referir la impresión actual, de la memoria, a la que actualizo, de la calle. El recuerdo consistiría en comparar dos impresiones, como cuando comparo dos muestras de color, y ahora veo una y luego otra, sólo que en el caso del recuerdo el soporte físico de una de las dos muestras no está presente. Según esto, «recuerdo que ayer vi este amarillo» sería comparar el quale mnémico —el amarillo que vi ayer— y el quale actual —este amarillo que veo al recordar—. ¿Pero esta descripción del recuerdo es correcta? ¿Recordar consiste en *comparar* dos qualia, uno actual y otro actualizado?

104. En la recordación observo *tres términos*: el complejo A, presente ahora, formado por qualia actualizados en virtud del recuerdo o imagen mnémica; el complejo T2, formado por las circunstancias que se dieron *otrora con* el objeto recordado o imagen

⁴B. Spinoza, *Ética*, II, escolio a la proposición XVIII.

⁵*En busca del tiempo perdido*, vol. 7: «El tiempo recobrado», ed. cit., pág. 16.

mnémica A; y el complejo T1, formado por las circunstancias que se dan *ahora con* el complejo recordado o imagen mnémica A. Recordar o, mejor, memorizar es, pues, *hacer durar* un complejo de qualia (A) en *diferentes* contextos (T1-T2). «Ayer vi a Lucio en bicicleta en el paseo de la Castellana.» El conglomerado «Lucio-en-bicicleta-en-la-Castellana» *dura*, pero las conexiones que tenía *ayer* ya no las tiene *ahora*. Así como en los qualia presentativos se observa un elemento dominante y otro subalterno, en el recuerdo hay una relación análoga entre la cosa que aparece en la recordación o imagen mnémica (dominancia) y el *marco* o circunstancia que acompaña a dicha cosa (subalternancia).

105. «Recuerdo ahora que ayer recordé haber visto tres días antes una bicicleta dorada.» Ahí tengo un mismo *objeto* «bicicleta dorada» en *tres contextos diferentes*: el del recuerdo de ahora, el del recuerdo de ayer, y el de los qualia sensa que llamo «bicicleta dorada».

106. «Recuerdo que ayer monté en bicicleta.» Luego el complejo de qualia que llamo «montar-en-bicicleta-ayer» *dura todavía*. Eso es la memoria: la duración del complejo. La memoria sólo es posible porque el complejo dura, aunque el primer momento de la impresión haya desaparecido, y con ella las conexiones intercualitativas de ese primer momento, como las ondas que genera una piedra al caer en el agua. La piedra ha desaparecido del campo de la visión, pero ahí están las ondas que su impacto ha generado. Ahora bien, si dura el efecto de la impresión, *¿se puede decir que comparo el quale actual con la impresión que lo produjo?* ¿La duración implica la comparabilidad entre el quale que imagino ahora y el que sentí ayer y que, al imaginarlo, recuerdo? Si la memoria es la duración del quale –del mismo quale–, entonces no debo hablar de comparación.

107. Los recuerdos están en un tiempo doble, el del momento pasado, donde imprimieron su onda vibrante, y el del momento actual, donde son despertados. Lo que cambia es la circunstancia, ya la que rotulo «momento pasado», ya la que rotulo «momento presente». La onda de la imagen inicial que constituye el contenido del recuerdo es, *a grandes rasgos*, la misma en el pasado y en el presente.

108. Delante tengo una silla. Se apaga la luz, y del campo de mi visión desaparece la silla. ¿Es correcto decir que la silla que veo cuando se enciende la luz es la silla B y que la que veía antes de apagarse la luz era la silla A? ¿No es lo correcto decir que sólo hay una-silla-que-dura? ¿Pero y si mientras está apagada la luz alguien cambia la silla, y en el lugar de la primera pone otra igual? Si tengo la sospecha de que han cambiado la silla y quiero cerciorarme de si

la han cambiado, entonces *sí comparo* los qualia actuales con los que recuerdo haber visto antes de apagarse la luz.

109. La comparación no está en la base del recuerdo, sino en la de la comprobación de la fiabilidad del recuerdo. Lo que hay en la base del recuerdo es una duración coordinada.

110. Pero si lo que está en la base del recuerdo es la *duración* de la impresión, entonces ¿cómo puedo decir que esa impresión es *temporal* más que *espacial*? Que es espacial es indudable, pues no sólo se dio en un determinado lugar, sino que, al recordarla, la siento incluida en ese lugar, de donde puedo desplazarla, con la imaginación, a otro lugar. Que es temporal, ¿es igualmente indudable? Si entiendo el tiempo a la manera de un vector que se desplaza del punto A al punto Z, pasando por los puntos B, C, D, E, etc., la cosa recordada no está en el tiempo, pues, porque dura, no se desplaza del punto A, *donde* se produjo, a ningún otro punto. ¿Qué me hace entonces pensar que está en el tiempo? El hecho de que la constelación de qualia en la que se encontraba se ha modificado y el de que la textura de los qualia mnémicos ha sufrido alguna alteración. La bicicleta-que-recuerdo se me aparece ahora no sólo en la constelación de qualia en que la vi, sino también en la de qualia en la que la estoy viendo ahora con la imaginación.

111. El tiempo sólo puedo percibirlo, o más bien inferirlo, a través de las modificaciones que se producen en los qualia y en las constelaciones de qualia. Ahora bien, si un quale dura, y eso es lo que llamo recuerdo, entonces está sustraído del tiempo. Es un instante de inmediatez, como el *sensum*.

112. Hay tiempo porque hay cambio, *uno* que puede ser *otro*; pero, simultáneamente, no hay tiempo porque el sentir-entender dura, y *ser duradero* es ser indestructible (mientras se es duradero).

113. Si el tiempo consiste en la *sucesión*, entonces el tiempo es distinto de la *duración*. Ésta no tiene que ver con la sensación de tiempo-sucesión, sino que, al contrario, demuestra que toda sucesión se resuelve en alguna forma de permanencia. Si algo dura es porque se sustrae al tiempo-sucesión, se hace espacio. Lo que no quiere decir que la duración pueda producirse o ser advertida al margen de la sucesión. Si noto que algo dura, ello es debido a que también noto que algo ha cambiado o sucedido, en relación con lo que dura.

114. Si algo dura, permanece; si permanece, no cambia; si no cambia, se sustrae al tiempo, pues el tiempo es una propiedad inherente de lo que cambia. Si lo que dura se sustrae al tiempo, enton-

ces la duración supone la anulación o superación del tiempo. La memoria demuestra que el sentir-entender puede triunfar sobre el tiempo.

115. El tiempo es solidario del espacio como el espacio lo es del tiempo. Sin el espacio el tiempo es ininteligible, sin el tiempo el espacio es insensible, está muerto. También se puede decir que el tiempo revela la energía, la potencia, y el espacio la forma. El mundo físico es un sistema morfodinámico.

116. Recuerdo un libro que vi ayer. Si quiero verificar la corrección del recuerdo, voy a la estantería, cojo el libro que vi ayer y comparo el recuerdo con el quale actual del libro. Pero ¿y si el libro hubiera sido destruido? Entonces no me sería posible verificar la exactitud del recuerdo; simplemente, me fío o no me fío, ya de mi recuerdo ya del de los que han visto el libro. ¿Qué hace que me fíe? Si el campo de relaciones en que puedo insertar el complejo del recuerdo coincide con el campo de relaciones en que se inserta el complejo del recuerdo que tienen los otros, entonces me fío. Si con A2 puedo hacer ni más ni menos que lo que puedo hacer con A1, entonces A2 es igual que A1. L es «Lucio-en-bicicleta-en-la-Castellana», y T «ayer». Recuerdo L-T cuando puedo situar a L en todos los elementos pertinentes de T.

117. Lo que pasa es que se ha activado la misma zona neuronal del hipocampo, y por eso tienes la sensación de que este libro es el mismo que viste ayer. No es el *cómo*, sino el *qué* lo que me interesa. La explicación que das del proceso de cómo se producen los recuerdos implica que puedes recordar. Hay qualia que duran. Esta mano que imagino ahora *es la misma* que he visto hace un momento, aunque esta última tiene conexiones que no tenía aquélla.

118. ¿Pero no puedes equivocarte y creer que recuerdas algo cuando en realidad no lo recuerdas? Si se tratase de un quale aislado, podría equivocarme, pero como se trata de un quale dentro de diferentes complejos de qualia, ya míos ya de otros, las posibilidades de error disminuyen en proporción directa a la complejidad de las tramas en que se inserta el quale.

119. «Ayer oí esta misma voz.» «¿Estás seguro?» «No estoy seguro, sólo fue un momento, y no la volví a oír. Puede ser un falso recuerdo.» «Ayer monté en bicicleta.» «¿Estás seguro? ¿No será un falso recuerdo?» «No puede ser un falso recuerdo. El paseo en bicicleta es un complejo de qualia sensa que difícilmente podría inventar (tales calles, etc.). Me acompañaban tres amigos. Hay gente que nos vio. Si todos esos datos (qualia) se conectan adecuada-

mente con “ayer monté en bicicleta”, no puedo dudar de que ayer monté en bicicleta.»

120. «Recuerdo haber visto ayer entrar en el aula 20 al profesor Ruiz.» «Si, al consultar el cuadro de las clases, veo que ayer le tocaba dar clase en esa aula al citado profesor, si otros profesores me dicen que están seguros de haber visto al profesor Ruiz en el pasillo donde se encuentra el aula 20, si varios alumnos matriculados en el curso del profesor Ruiz me aseguran que se encontraban en el aula 20 escuchando al citado profesor, entonces ¿cómo voy a dudar que el quale de mi recuerdo sea cierto?» «Pero, aun así, puedes engañarte.» «Lo admito, pero en ese caso tienes que dar una explicación alternativa a todas las razones que me han llevado a concluir que mi recuerdo de haber visto ayer entrar en el aula 20 al profesor Ruiz era cierto.»

121. Pero si recuerdo haber visto al profesor Ruiz en un paraje desierto y no veo la manera de insertar el quale del recuerdo en un campo de relaciones, entonces puedo dudar de la fiabilidad de mi recuerdo, aunque no por ello deje de estar seguro del *sensum-del-recuerdo*.

122. Pero ¿qué garantía tengo de la verdad de mi recuerdo? Garantizar es dar seguridad acerca de algo: garantía de calidad, de uso, de duración, de valor, etc. Aquí se trata de garantía de verdad. Lo que garantiza el valor-de-verdad de mi recuerdo no es la *impresión*, pues aunque no pueda dudar de ésta, si la tengo, es dudoso que haga referencia a la cosa que creo recordar. Tengo la impresión de que ayer vi a Lucio en bicicleta en la Castellana, pero esa impresión, que ciertamente tengo ahora, puede ser falsa. El valor de verdad de «recuerdo-a-Lucio-en-la-Castellana-en-bicicleta» depende de que pueda verificar que «recuerdo-a-Lucio» y «en-la-Castellana-en-bicicleta» corresponden efectivamente a *Lucio-en-la-Castellana-en-bicicleta*. De lo contrario, tengo un falso recuerdo.

123. Verificación supone recordación. Es una recordación que cobra cada vez más seguridad, más solidez, conforme la encajo en diferentes redes o campos de relaciones. Creo que estos qualia sensa corresponden a una silla, cuando yo y los demás hacemos con esa silla todo lo que se puede hacer con una silla como la que se me ofrece en los qualia sensa de la silla, cuando todos se refieren a ese objeto como siendo una silla, etc.

124. ¿Vi ayer esta bicicleta? Me *parece* que la vi, pero *puedo* equivocarme. Tal vez era *otra* bicicleta o algún artefacto que confundí con una bicicleta. ¿Cómo salir de dudas? ¿Cómo demostrar que re-

cuerdo bien? Para demostrar algo debo encontrar un fundamento indudable. ¿La sensación que tengo? No, pues a menudo he visto que me he engañado respecto al valor de verdad de las sensaciones. No me engaño acerca de si tengo en la mano, delante de los ojos, un billete, pues lo he tenido a menudo en la mano y no he tenido nunca la menor razón para dudar que fuese un billete. Pero me engaño, me acabo de engañar, acerca de su contenido. Pensaba que estaba lleno de billetes de banco y acabo de descubrir que sólo contiene recortes de prensa. No me engaño respecto a los *qualia* sensa que llamo *billete*, pero sí sobre la relación que esos *qualia* tienen con otros que no me son presentes, los billetes.

125. *Siento* la rozadura de este lápiz. Si esa sensación es fiable, ¿ha de serlo también el *recuerdo* de esa sensación? ¿No puede ser una alucinación? ¡Pero también esa sensación puede ser una alucinación! ¿Qué es lo que la hace fiable? Que la siento y que puedo demostrar que la siento. Lo mismo ocurre con el recuerdo. Lo que lo hace fiable es que lo siento y que puedo demostrar que lo siento. Para lo cual he de fundamentarlo buscando *qualia* con los que se conecta.

126. «Te engañas. Ayer no iba Lucio en bicicleta. Es un falso recuerdo.» ¿Qué hacer? Expongo numerosos detalles circunstanciales. «Te sigues engañando.» Le llevo entonces a ver a Lucio, que le confirma la verdad de mi recuerdo, que es también confirmado por Ana, la hija de Lucio que le acompañaba en el paseo en bicicleta. «Os engañáis. Todos padecéis una alucinación, un falso recuerdo.» ¿Qué hacer para convencer al contradictor? Sólo me queda un argumento: que admita en los otros la facultad que él se arroga de estar en lo cierto cuando afirma: «Os engañáis». Le replico entonces: «¿Estás seguro de recordar bien el significado de las palabras que empleas al decir “Os engañáis”? ¿Estás seguro de que has visto a Lucio, a su hija, que me estás viendo, que tú eres tú? ¿No será una alucinación? ¿No estarás siendo víctima de la incapacidad de estar en lo cierto que atribuyes a los demás? Si crees de buena fe que Lucio, su hija y yo podemos engañarnos respecto al paseo-en-bicicleta-de-Lucio, debes admitir que tú puedes engañarte respecto al significado de las palabras que empleas, etc.». «Pero es que yo no dudo de la exactitud de esos recuerdos míos, dudo que vosotros recordéis bien.» «Entonces debes demostrar que son tan exactos como pretendes.»

127. Y así nos encontramos en el punto de partida. Él quiere llevarme a concluir que puedo estar equivocado al creer en la fiabili-

dad de mi recuerdo. Yo quiero llevarle a concluir otro tanto. Al fin, dice el contradictor: «Admito la posibilidad de que tú puedas, y yo pueda, recordar algo bien, pero no que se pueda demostrar». «Depende de lo que entiendas por demostrar. No lo puedo demostrar como si fuera un cálculo matemático, pues los sucesos contingentes no admiten demostraciones que sólo son propias de los necesarios.»

128. ¿Pero no será todo contingente? ¿Cómo distinguir lo contingente de lo necesario? Muchas verdades son necesarias (las de la lógica, como «el todo es mayor que la parte», las de las matemáticas, etc.), pero no es menos cierto que esas verdades necesarias se han descubierto de una manera contingente. ¿Dejan por eso de ser necesarias? No. Uno puede haber descubierto un lingote de oro por casualidad, o no haberlo descubierto; no por ello deja de ser un lingote de oro. Uno puede creer que el lingote vale el doble de su precio, pero no por ello vale lo que él cree que vale. El año solar tenía 365,4 días también cuando los hombres lo ignoraban o sólo sabían contar hasta cinco. Concedo que todas las verdades necesarias se han descubierto de una manera contingente. No por eso son menos necesarias.

129. ¿Qué tienen de común las verdades necesarias y las contingentes? La fórmula de las contingentes es «Q (NN-X)», donde Q significa coincidencia de las afirmaciones, o testimonios, de los testigos NN respecto a X. Mientras que las verdades contingentes se basan en el testimonio de observadores cualificados acerca de un hecho contingente, de modo que haya congruencia entre los diferentes testimonios y los diferentes elementos que forman el hecho contingente, en el caso de las verdades necesarias debe haber congruencia en el sistema lógico o matemático donde se insertan los qualia.

130. ¿Pero no debe haber también *congruencia* en el caso de las verdades contingentes? Sí, pero es una congruencia de otra clase, una congruencia no-sistemática, no-lógica.

131. ¿Cómo se da una verdad necesaria? Pongamos la de que «la suma de los ángulos del triángulo es igual a dos rectos». El hallazgo de esa verdad es contingente, ya que pudo acaecer o no acaecer, pero esa contingencia no implica que sea contingente la verdad de la relación citada, si se aceptan los axiomas y postulados de Euclides. ¿En qué consiste su necesidad? En que es una propiedad inherente a la naturaleza del triángulo, como lo es la de que todos los triángulos son figuras planas cerradas por tres lados. Esta última

verdad es aún más evidente que la relación anterior, pero no menos necesaria. La propia *representación de la cosa* impone la evidencia del nexo. En cambio, si recuerdo que ayer vi este triángulo, no es necesariamente seguro que lo viese, pues *puede* tratarse de un falso recuerdo; no obstante, puedo llevarlo a un grado comparable de certidumbre si lo avalo con los testimonios oportunos. Si me represento correctamente el triángulo, entonces *se me imponen* con evidencia ciertas propiedades geométricas, de la misma manera que la (re)presentación de un color me impone la evidencia de *sentir-ese-color*.

132. ¿De la misma manera? No, porque el sensum-color no se me da con el mismo grado de *precisión* que la idea de triángulo. En el primero hay un *fondo de indeterminación* que no hay en la segunda. Además, el sensum-color lo siento en una compleción elemental, atómica, en tanto que la idea de triángulo se me ofrece en la forma de un complejo.

133. La verdad necesaria se manifiesta porque es imposible llevar más allá la determinación de las conexiones que la sustentan. Ante ella, es como si dijéramos: «Es un asunto cerrado, concluido, sin vuelta de hoja, del que no hay nada más que decir». La verdad contingente siempre deja abierto un portillo a la incertidumbre.

134. En el ejemplo de la bicicleta, ¿cómo efectuar la demostración? Como es un asunto contingente, ya que *pudo no estar* la bicicleta de Lucio allí donde digo haberla visto, el fundamento que he de buscar es la comprobación de que se produjo *efectivamente* el hecho contingente de estar allí la bicicleta de Lucio. En el caso del cálculo del área de una superficie, la demostración es de otra clase, pues hay una relación necesaria entre los lados de las superficies cerradas y planas, y el área de las mismas. No obstante, es contingente la medición de los lados de la concreta superficie cuya área quiero calcular. Unas demostraciones tienen como fundamento los hechos y nada más que los hechos; otras, ciertas relaciones que se dan necesariamente.

135. Para comprobar un hecho contingente, sólo hay un medio: averiguar si el suceso («estar-allí-la-bicicleta-de-Lucio») se produjo efectivamente conforme digo que se produjo, conforme lo recuerdo. Después de algunas pesquisas encuentro al ciclista, a Lucio. Éste me asegura que, efectivamente, iba en bicicleta a la hora y en el sitio que recuerdo. Pero ¿qué valor, qué garantía de verdad tiene su testimonio? También él ha de fiarse de sus propios recuerdos, en los cuales hay elementos que no hay en el mío y que le otorgan espe-

cial fiabilidad. Él recuerda el esfuerzo físico de pedalear, la bocacalle por donde entró en el paseo de la Castellana, ciertos accidentes del pavimento, etc. Es decir, la bicicleta que él recuerda se inserta en un campo de relaciones parcialmente diferente del mío, pero de tal clase que encaja adecuadamente en éste. Ahora la probabilidad de que mi recuerdo sea cierto es mayor, pues se han producido nuevas conexiones adecuadas entre el recuerdo y su campo de referencia. Si antes la mesa se sostenía con tres patas ahora se sostiene con cinco. Como esas patas están bien articuladas con el tablero, es indudable que la mesa tiene una base de apoyo más firme y segura. Pero aun así puede que se trate de «patas puramente imaginarias», ficticias, y que el testimonio del ciclista sea tan vano como el mío. Así es que, para cerciorarme de la verdad de mi recuerdo, he de buscar la forma de integrar las conexiones de mi recuerdo y del recuerdo del ciclista en otros campos que sirvan para asegurarlos, es decir, he de buscar nuevos testimonios fiables.

136. Relaciones necesarias, relaciones contingentes... La estructura del mundo, ¿procede entonces de dos principios, el de necesidad y el de contingencia? ¿No estaría el primero en la base de la violencia y el segundo en la del juego? ¿Es correcta esta opinión, que algún filósofo sostiene? Tal vez. En todo caso, hay que ver el mundo en general no sólo como una estructura representativo-cognoscitiva de objetos, sino también como una estructura afectivo-frutiva de estados. Visto a esa luz, ¿el mundo no es más bien una combinación de amor y libertad, del que serían formas derivadas la necesidad-violencia de una parte, y la contingencia-juego de otra? Ni aun así esta opinión va al fondo, pues lo que revelan los binomios necesidad-violencia/contingencia-juego es el principio de relación y armonía. Lo necesario y lo contingente son manifestación de ese principio supremo y, por ello, del Uno-Bien.

137. Así como no puedo dudar de que siento algo cuando siento algo, como quiera que el recuerdo es un sentir, no puedo dudar de que siento algo cuando recuerdo algo. Ahora bien, la fiabilidad del recuerdo, en lo que es propio del recuerdo (referencia a un hecho pasado), no reposa sólo en el *factum* de «siento-algo», como la fiabilidad de la sensación, del quale, no reposa sólo en el *factum* de «siento-algo», sino en una coordinación de qualia.

138. En el caso de la sensación está presente en todo momento el quale sensum al que la sensación se refiere, y lo está de tal modo que puedo apelar a los sensa de los demás para asegurarme de que mi *ver-amarillo* es amarillo y no anaranjado o de otro color. En el ca-

so del quale recordado, éste se me da de modo que, sólo al cabo de ciertas pesquisas, puedo apelar al testimonio de los demás, si las pesquisas han tenido éxito.

139. En todo proceso de conocimiento parto de lo contingente, un hecho, y me dirijo a lo necesario, un juego de relaciones necesarias. Hay casos en que de lo contingente sólo puedo llegar a lo probable, o a lo prácticamente necesario, pero no necesario de toda necesidad. En otros casos, estoy absolutamente seguro de haber llegado a lo necesario, a una verdad necesaria. Es contingente que, a la vista de los trazos con forma de 2, los trazos con forma de 8 y los trazos con forma de +, yo llegue a estar seguro de que en el primer caso se trata del número *dos*, en el segundo del *ocho*, en el tercero del signo de la operación de *sumar*. No obstante, puedo llegar a un grado de certeza que hace segura mi visión e interpretación de esos dibujos. Y así digo: « $2 + 8 = 10$ ». Esa proposición la estimo absolutamente cierta desde el punto de vista formal y material. Aun en el caso de que haya interpretado mal los dibujos 2, 8, +, la operación sigue siendo absolutamente cierta, desde el punto de vista formal.

140. En la circunstancia Cir1 veo el amarillo Am5. Los otros NN que también se encuentran en Cir1 también dicen ver el amarillo Am5. La coincidencia Q de NN confirma mi Am5. Yo (Cir1-Am5) es superponible a NN (Cir1-Am5). ¿Pero y si nos engañamos *todos*? Entonces no hay otro camino que seguir probando coincidencias Q de otros NN (Cir1-Am5).

141. Dado que todo Am5 está o puede estar inserto en diferentes campos o procesos: el de evitar un accidente, caso de haber visto correctamente ese color; el de hacer un negocio o un cuadro, caso de ser un pigmento de ese color, etc., entonces se me abre la posibilidad de comprobar si, en todos esos campos y procesos, Am5 es congruente y operativo. Si lo es, entonces no dudo de Am5. El argumento de la coincidencia Q se ve reforzado por el de la operatividad Op.

142. Dos modos de estar Am5, o cualquier quale: ya como objeto-de-sensación (movimiento recto), ya como objeto-de-comparación (movimiento circular). Si hay congruencia entre esos dos movimientos, entonces no tiene sentido dudar de Am5. Si reitero el movimiento recto y el circular y siempre obtengo el *mismo* resultado, entonces no debo dudar de Am5. Así es que afirmo con seguridad: *Veo-amarillo*.

143. El proceso de conocimiento es una prolongación del de recordación y observación-experimentación. Éste supone al anterior,

pues para conocer una cosa es menester poner dicha cosa (observación-experimentación) en diferentes marcos (imaginación-recordación), a fin de ver cómo actúa, cómo reacciona, qué le pasa en los diferentes contextos. Para conocerla la hago circular a través de cosas con las que puede conectarse. Desgrano (B) espigas de trigo (A), muelo el grano (C), amaso la molienda (D), horneo la masa (F), etc. (G, H, J...): así descubro propiedades de las espigas de trigo. Lo que he hecho es hacer circular A a través de BCDFGH... Si al hacer circular X a través de BCDFGH..., X se comporta como A, entonces digo que $X = A$, que X son espigas de trigo.

144. El conocimiento de X, por ejemplo un determinado color, consiste en situar X en el centro de rotación de otros X, por ejemplo otros colores, movimientos, etc., a fin de contemplar los nexos del X-centro con los X-periferia. «... A fin de *contemplar*», ¿ahí está la conciencia? Sí, pero el contemplar es subsidiario de las condiciones de la contemplación.

145. Entro en una habitación. Cierro la puerta con llave. Veo una silla. Se apaga la luz. Ya no veo la silla, pero sé que la silla sigue ahí. Puedo dar muchas razones a favor de mi suposición. Con la luz apagada evoco la silla, la *silla* está en mi memoria. Dejo de pensar en ella, pero sé que sigue allí. Durante mucho tiempo no pienso en la silla. Puede ocurrir que haya desaparecido y no me haya dado cuenta, o que la representación de la silla haya sido desplazada a un punto inaccesible de la memoria y en la práctica esté ilocalizable, o se haya alterado y de silla haya pasado a ser butaca. ¿Quiere esto decir que la memoria es, al menos en parte, como un gran almacén? Sí, pues en ella se van depositando muchas cosas que he sentido, pensado, experimentado. ¿Se asemeja a un almacén *físico*? Tanto como la cosa pensada se asemeja a la cosa sentida.

146. Así como algunas de las secciones de un almacén me gustan o interesan más que otras y por ello las frecuento más, lo mismo ocurre con las de la memoria. En las que conozco mejor *me muevo* con más facilidad que en las que conozco peor o, simplemente, no conozco. En ellas he llegado a formar *recorridos automáticos*, habitualizados. Si entro por primera vez en un almacén, las secciones donde los artículos estén *mejor expuestos*, ordenados, las aprenderé más fácilmente que aquellas donde se amontonen sin orden ni concierto, lo que, por otro lado, suele producir gran excitación.

147. Sé que conozco mejor un sector de la realidad cuando *me puedo mover* más fácil y eficazmente por él. Lo *domino*, digo en esos casos. Tener una buena memoria no basta para aumentar mi inteli-

gencia o comprensión de las cosas memorizadas. Para ello se requiere que las cosas memorizadas se encuentren formando conjuntos bien ordenados.

148. El orden afianza la memoria. ¿Pero cuáles han de ser los criterios de ordenación que debo emplear? Depende de *lo que busco* y también de *los factores que* encuentro más eficaces.

149. ¿Cuánto espacio ocupa el almacén de la memoria? No es fácil saberlo, pero tiene ciertos límites. También mi ver, oír, oler etc., tienen ciertos límites, traspasados los cuales no veo, no oigo, no huelo. No obstante, en un mismo espacio se pueden depositar más o menos cosas según sea el método de ordenación. También veo mejor si se dan determinadas condiciones de iluminación. Para aprovechar lo mejor posible el espacio de la memoria, he de descubrir cuáles son los métodos de ordenación más convenientes. Como lo que hace efectiva la memoria es que se puedan utilizar fácilmente sus contenidos, distribuyo los espacios según sean los usos y las relaciones que hay entre los usos: usos domésticos, profesionales, de entretenimiento y ocio, científicos, técnicos, artísticos, literarios, morales, religiosos, sociales, políticos, etc. Los usos domésticos, al igual que los demás, se pueden subdividir en secciones relativas a la comida, a la ropa, al aseo...

150. Ninguna representación se da aislada, sino que arrastra tras de sí una serie que tiene en ella su punto de partida. Esta serie arrastra, a su vez, al grupo más vasto al que ella misma pertenece, y así sucesivamente. Esta ley, que llamo de *reintegración* o de *totalización cualitativa*, vale también para los componentes afectivos de las representaciones y explica ciertos procedimientos mnemónicos.

151. Observo que una representación o serie de representaciones tiene tantas más posibilidades de ser retenida cuanto mayor sea el número de representaciones o series con las que la conecto formando un conglomerado. Las representaciones visivas y auditivas son más fáciles de recordar que las olfativas o las gustativas porque tienen más conexiones con otras.

152. La memoria muscular, la memoria del cuerpo, es la más básica. Por memoria muscular entiendo la que predomina al mover las piernas, en armonía con el resto del cuerpo, para andar, saltar o jugar al fútbol, al utilizar las manos para tallar la madera, cincelar la piedra, escribir a mano o a máquina, utilizar los cubiertos de la comida, ponernos y quitarnos la ropa, tejer, conducir un automóvil, etc. De la importancia de esta clase de memoria da una idea el que reservemos para ella los nombres de *hábito* y *habilidad*.

153. La ley citada anteriormente, la de la reintegración o totalización cualitativa, explica la razón y la forma en que la mnemónica contribuye a la reintegración y sistematización de la personalidad, lo que está más allá de las posibilidades de la lógica.

154. «Lucio tiene *buena* memoria.» «¿Qué quieres decir?» «Que conserva con toda viveza y detalle lo que ha visto, oído, experimentado.» «Para decir que Lucio tiene *buena* memoria no basta eso. ¿Dirías que Lucio tiene una *buena* biblioteca porque compra muchos libros, los amontona en un cuarto donde no hay luz, y cuando le preguntas por un libro te dice que lo tiene, pero que no puede localizarlo, pues el montón es enorme y no hay luz en el cuarto donde se encuentra?» El que tiene buena memoria lo demuestra en la facilidad con que lleva un recuerdo a la conciencia y en la exactitud y viveza con que se le ofrece la escena evocada en el recuerdo.

155. Una cosa se graba en la memoria tanto más fácilmente cuanto más novedosa, extraña o *excitante* sea, y cuanto más se la repasa, visita o frecuenta. No es menos importante el orden para fijarla. Tres factores influyen en la memorización: la excitación, de donde deriva el valor mnemónico de lo novedoso y extraño; la repetición, o cultivo de la excitación; y el orden, que permite prever lo que se va a encontrar. En resumen, la memoria se potencia con el *cultivo ordenado de la excitación*.

156. Como lo que buscan los publicitarios es fijar un producto en la mente de los clientes potenciales, combinan esas tres reglas: buscan imágenes, frases o sonidos que, además de estar relacionados con el producto de referencia, sean *excitantes* para el público al que se dirigen; *repiten* esos complejos con variaciones que eviten el cansancio inherente a la repetición y apuntalen lo más posible el mensaje en la memoria; por último, disponen los mensajes conforme a un *orden*, y así un editor preferirá anunciar sus libros de filosofía en el suplemento cultural de un periódico a hacerlo en el inmobiliario.

157. Si digo que tiene buena memoria aquel que puede moverse con facilidad y seguridad por el depósito de las imágenes y sus conglomerados, entonces debo decir que el memorioso se asemeja al inteligente. ¿Pues qué me hace decir que Lucio es inteligente? La facilidad con que resuelve los problemas, lo que supone que Lucio se mueve con soltura y seguridad por el campo donde cabe hallar la solución de los problemas. Lo que define la conducta en ambos casos es la facilidad con que se ejecutan ciertos movimientos en el *almacén*, ya de las experiencias, ya de las formas de solucionar los problemas.

158. Cuando busco en la memoria una palabra, un nombre de persona, por ejemplo, que se niega obstinadamente a comparecer en el escenario de la consciencia, me siento disgustado, confuso, zozobante. Cuando, al fin, salta al escenario, la tensión se relaja. Esa relajación es un sentimiento de liberación, de alivio, de alegría que va acompañado por una especie de iluminación, de inundación de luz. Como el conjuro de «Ábrete Sésamo», ese nombre abre compartimentos de la consciencia que estaban cerrados, facilita el movimiento por diferentes parajes y alumbrá nuevas conexiones.

159. De la clasificación se ha dicho que transforma una maraña de senderos en un sistema bien ordenado de carreteras. He ahí uno de los fines de la mnemónica.

160. «Hacer memoria» es una expresión que se utiliza cuando, por ejemplo, importa que A recuerde una cosa y B le dice: haz memoria. En cambio, no se puede decir: haz imaginación, haz pensamiento, haz entendimiento o inteligencia, pero sí haz una reflexión, haz un razonamiento, haz justicia. Todo lo que es susceptible de *ser hecho* supone una técnica, un arte. Se dice «haz memoria», como «haz un resumen», «haz una reflexión», «haz un razonamiento» o «haz justicia», porque la memoria, además de una función natural, al igual que la sensación, la imaginación, el entendimiento, es una *técnica*, como también lo son la reflexión, el razonamiento, la justicia. Uno puede hacer memoria aplicando ciertas reglas cuya eficacia ha comprobado: la de evocar el lugar, la persona, las circunstancias, la de observar el encadenamiento de los pensamientos...

161. Así como se han elaborado métodos para mejorar la memoria —los sistemas de *lugares* e *imágenes* de la mnemotecnica clásica y otros semejantes—, ¿no cabe la posibilidad de elaborar métodos para mejorar la inteligencia? ¿En qué consistirían? En proporcionar medios que faciliten *conexiones resolutivas*, es decir, movimientos que lleven a la resolución de los problemas. Los *Tópicos* de Aristóteles son uno de los ejemplos más antiguos de esta clase de proyectos.

162. Buena parte del día la paso haciendo cosas, pero no de cualquier manera, sino con un propósito más o menos definido y con una habilidad que me ha costado esfuerzo y tiempo adquirir. Voy a la cocina a preparar el desayuno: pongo la cafetera en el fuego, lo que supone llenar la cafetera, encender el fuego, regularlo; cojo el exprimidor, le aplico una naranja; y están los movimientos que requieren cortar el pan, tostarlo, rociarlo de aceite y miel, calcular la proporción de café y leche que debo verter en la taza, etc. Si no co-

nozco la cocina, efectúo numerosos movimientos de tanteo que, al cabo de unos días, me ahorro, pues he comprobado que eran inútiles. Sé que sé hacer algo cuando sé hacerlo con un mínimo de movimientos, de operaciones. Cuanto más inteligente es una persona, menos operaciones necesita para resolver un problema y menos palabras para explicar la solución.

163. Voy al mercado. Me muevo entre los diferentes puestos: la frutería, la carnicería, la panadería, etc. En cada puesto efectúo ciertas operaciones con un fin determinado. Si es un mercado donde se utiliza una lengua que no conozco, por ejemplo el paleoturco de los uigures, me comunico por señas, señalo las cosas que me interesan, con un ademán digo que las quiero o que no las quiero. Como en la cocina del ejemplo anterior, si conozco bien el mercado, efectúo de la manera más simple y económica los movimientos, los trayectos, las palabras que digo, etc. Lo mismo vale para todas las acciones *utilitarias*, como bajar al metro, entrar en un museo..., pero en este último caso, cuando recorro sus salas, a veces me quedo un buen rato mirando un cuadro para disfrutarlo a mis anchas. Noto que eso ocurre porque no es una actividad utilitaria, sino estética, y que pasa lo mismo cuando me alargo en el mercado a causa del placer que encuentro mirando las cosas, observando a la gente. También en el trabajo debo aprender a economizar los movimientos, si quiero pasar por buen trabajador, pero en el trabajo eso es algo que *se me exige*, no así en los otros casos. También en la oficina observo que algunos empleados disfrutan trabajando o, lo que es más frecuente, lo aparentan cuando el jefe los observa.

164. ¿Y ahora? Ahora no estoy haciendo los movimientos que requiere la preparación del desayuno, ni la compra del mercado, ni un viaje en metro, ni la visita a un museo. ¿Pero no me estoy moviendo *también* mientras escribo? ¿Por dónde me muevo? Por el espacio, sin duda, pues movimiento y espacio son términos que se coimplican. Pero no me muevo por el espacio físico, sino por uno imaginario. Pensar es moverse, hacer, actuar, entre cosas imaginarias, lo que no quiere decir *irreales*, aunque son de una realidad *algo diferente* de la física. Para facilitar esos movimientos me sirvo, unas veces, del lenguaje, o sea del aire de los pulmones y ciertos puntos de la boca –garganta, paladar, lengua, dientes, labios–; otras veces, de la escritura, o sea de la mano y los dedos, con los que desplazo un lápiz sobre la superficie de una hoja, si es que no prefiero aplicarlos al teclado de una máquina de escribir o de un ordenador. En todos esos casos, y sea el que fuere el *soporte*, digo que me sirvo de los signos del lengua-

je, pero no es el lenguaje el que piensa, sino el Yo a través del lenguaje. El Yo es el que se desplaza. Para ser más exacto, el que piensa es el pensamiento a través del Yo, a través del lenguaje.

165. Conviene explorar esos desplazamientos que efectúo por los espacios de la imaginación. Cómo son, cuáles son sus formas fundamentales, qué relación hay entre ellos y los fines que con ellos me propongo. Puedo emplear el lenguaje para hacer esas exploraciones, pero éstas se refieren no a las palabras, sino a las cosas.

166. Observo que los desplazamientos que efectúo por la imaginación son más rápidos si no me detengo en los *puestos policiales* de las palabras, pero son más seguros si éstas los acompañan. El lenguaje es un medio de intercomunicación, pero no menos un mecanismo de seguridad y control del pensamiento. ¿Cómo dar a los desplazamientos imaginarios la seguridad que les otorgan las palabras, pero sin el estorbo que éstas a menudo suponen? ¿Empleando diagramas mnemónicos?

167. Hay infinidad de *desplazamientos imaginarios*, pero todos ellos se *reducen*, como en el caso de los físicos, a unos pocos tipos fundamentales. La forma que deben adoptar depende de *qué se busca en lo que se busca*. Según esta finalidad, los desplazamientos *intencionales* se dividen en dos clases: la primera comprende los que se han de hacer para encontrar una cosa, por ejemplo una mesa, un país, la democracia; la segunda comprende los que se han de hacer para averiguar qué es una cosa, por ejemplo qué es una mesa, un país, una democracia. Si los primeros buscan la cosa entre las cosas, los segundos buscan las cosas a que se refiere la cosa buscada.

168. ¿*Qué es la democracia*? Voy al círculo de las *formas de gobierno*. Definido el género y la diferencia específica, procedo a enumerar las clases de democracia... Luego puedo ir a los círculos de la economía, la educación, la cultura, el derecho, para ver las conexiones que cabe establecer entre la democracia y los artículos comprendidos en los otros círculos. Círculos de relaciones.

169. ¿*Cómo realizar ahora la democracia*? Debo poner en relación los círculos anteriores con las condiciones que se dan en una sociedad dada. Así podré prever las dificultades o facilidades que se pueden presentar.

170. Las formas de ordenación de los conceptos no sólo son útiles para la memoria, sino también para la inteligencia de los problemas, para el hallazgo de soluciones. Con vistas a ese fin no basta con tener bien ordenados los contenidos mnemónicos, sino disponer de procedimientos para su adecuada combinación.

171. «Dime todo lo que pensaste ayer.» ¿Qué hago? Empiezo por concretar ese *ayer*. Veo que *ayer* se compone de una serie de experiencias o complejos de qualia representativo-afectivo-motores: levantarme, desayunar, salir a la calle, coger un taxi, entrar en un edificio, ir a un despacho, volver a casa, comer, sestear, telefonar, etc. Para recordar *lo que pensé ayer*, busco los pensamientos en el cuadro que forman las escenas que encuentro en *ayer*: mientras me levantaba, pensé...; mientras desayunaba, pensé...; mientras iba en el taxi, pensé...; mientras estaba en el despacho, pensé...; mientras comía, pensé...; mientras sesteaba, pensé... Si *tomo la costumbre* de efectuar esa clase de *recorridos*, noto que, al cabo de un tiempo, me resulta muy *fácil* hacerlos y *hallar* los pensamientos conectados a esas escenas. Las cosas que pensé ayer deben exhibir la *marca* «ayer», el indicativo de esa conexión.

172. Si trato de recordar los pensamientos en el orden de sucesión, *ordeno* «ayer» conforme a la serie de las horas u otra análoga: ahora los pensamientos deben exhibir las marcas «ayer» y «serie de horas». ¿Y si los ordeno según su importancia? Entonces establezco el criterio de importancia, lo que me proporciona una nueva escala, con lo que la fórmula se convierte en: R-P (A-S-I), lo que quiere decir: recordar (R) los pensamientos (P) pertenecientes a ayer (A), según su sucesión cronológica (S) y su importancia (I). A partir de ahí puedo averiguar cuáles son los momentos en que pienso las cosas más importantes, cuáles otras las acompañan, etc. A las escalas de sucesión cronológica y de importancia relativa puedo añadir muchas otras: temas, personas asociadas a esos temas, gestos, reacciones, etc. Y todas estas escalas puedo a su vez subdividirlas.

173. Al llegar en mi recordación a S (escena que presenta a alguien en una bicicleta por el paseo de la Castellana), recuerdo que en la bicicleta iba montado un amigo (A), pero no recuerdo quién era. ¿Qué hago para recordarlo? Primero me esfuerzo en *ver* con la mayor claridad posible la escena de la bicicleta y en evocar los *sentimientos* que experimenté. Si después de esas operaciones, A (S) no se hace presente, entonces conecto S con los amigos que recuerdo: A1, A2, A3... Hago, pues, *circular* a S por el círculo de mis amigos, hasta que, al llegar, por ejemplo, a A7 digo: A (S) es A7.

174. Quiero recordar un soneto. La recordación se ve facilitada porque las diferentes partes de la composición (consta de 14 versos de 11 sílabas con acentos en determinadas posiciones silábicas) se engranan (ordenan) como una piña. Ese *engranaje* me dice si recuerdo mal, y me orienta para recordar bien. Cuando no se pre-

senta una palabra o un verso, efectúo operaciones semejantes a las del ejemplo anterior.

175. Hay una estrecha conexión entre la memoria y el reflejo orientador, y entre todo eso y el hipocampo y las formaciones conexas.

176. Para facilitar la recordación busco conexiones intercualitativas tales que otorguen a una pluralidad de qualia el carácter de un todo, de un conglomerado. En la operación de recordar hay ingredientes representativos junto a otros afectivo-motores. La coordinación de todos ellos me facilita la recordación. Me es más fácil recordar el golpe que me propinaron hace un año, a causa del cual fui ingresado en un hospital, que el golpe que en una película anodina propinaron a un personaje anodino, a causa del cual lo ingresaron en un hospital. Como coordinación de puros qualia representativo-visivos este último me es tal vez más evidente, pero no en cuanto coordinación de qualia afectivo-motores.

177. ¿Hay una memoria peculiar de la vida afectiva? No, pues la memoria no es otra cosa que la duración-de-los-qualia-representacionales. Pero cabe hablar de memoria afectiva en el sentido de que toda representación tiene una adherencia afectivo-fruitivo-motriz. No hay memoria afectiva, sino recuerdos saturados de afectividad, que indican los gustos e inclinaciones.

178. Si hubiera una memoria *realmente* afectiva, la vida se volvería insoportable.

179. Ahora recuerdo la mano que acabo de ver. Ahora recuerdo el dolor que acabo de sufrir, pero que ya ha pasado. El objeto del primer recuerdo se me ofrece de forma más clara que el del segundo. Es más claro el recuerdo de las muelas que vi ayer al mirarme al espejo que el terrible dolor de muelas que anoche sufrí y me impidió dormir durante horas, pero que ha pasado sin dejar rastro. El dolor lo recuerdo a través del comportamiento que provocó, o sea a través de series representativas, que se sienten en el recuerdo, conectadas con el dolor, que ya no se siente.

180. Puede ocurrir que al recordar con viveza el comportamiento conectado con el dolor, éste resurja. Lo que demuestra la conexión de los qualia representativos y los afectivo-motores. Es el fenómeno de la sugestión.

181. Todo quale es simultáneamente representativo-cognitivo y afectivo-fruitivo-motor. Gracias a la memoria, puede ser representativo de valores representativo-cognitivos y de valores afectivo-fruitivo-motores. En el primer caso se inhiben los afectivos, en el segun-

do se conserva su excitación original o se la facilita mediante conexiones excitantes.

182. Cuanto más vivo sea el recuerdo, el quale mnémico, cuantas más sean sus conexiones con el soma, tanto más se destacarán los valores afectivos. Para que el quale sea representativo de los valores puramente representativos, se inhiben las adherencias afectivas. Se evitan las conexiones que tiene con el soma; se atiende sólo a las que tiene con el mundo.

183. Recordar se parece a conocer. Recordar A equivale a encajar A en el conjunto del que forma parte: a mi amigo 7 en la escena S de la bicicleta. Conocer algo es, igualmente, integrarlo en el seno del concepto C: sé lo que es un grano (A) cuando lo integro en la especie trigo (T) y ésta en la de las gramíneas (G), etc. ¿Dónde está entonces la diferencia? En el campo de relaciones. En la recordación el campo viene dado de forma cerrada en torno al quale recordado; en el conocimiento el campo se abre a otros campos.

184. Recordar es también conocer o saber en otro sentido. Cuando trato de recordar al amigo A que iba en la bicicleta B, hago circular a B por el conjunto de los A, a fin de ver si alguno de los miembros de esa clase encaja adecuadamente en B. Si se produce la conexión de forma satisfactoria digo que sé quién iba en la bicicleta. Eso es recordar y también *saber* o, al menos, un ingrediente esencial del saber.

185. Estas operaciones *circulatorias* son inherentes a la investigación. Quiero saber todo lo posible de este *amarillo* que veo o pienso. ¿Qué *hago*? Lo muevo en diferentes círculos de cosas, desde las más lejanas hasta las más próximas. En el de los colores determino el lugar que se le debe asignar, para lo cual voy a los campos de la fisiología y de la psicología. Luego lo traslado al círculo de las ondas electromagnéticas, los ingredientes químicos, los colorantes minerales, vegetales, etc., que están localizados en los campos de la física, la química, las ciencias naturales. Lo muevo también por el círculo de las mercancías (campos del comercio, de la economía, de la geografía, etc.), por el de los valores simbólicos (campo de la historia de las ideas, etc.), por el de los usos decorativos, la moda, etc. Llego a conocer a fondo el amarillo mediante el procedimiento de *moverlo* por diferentes *círculos de cosas*, que son también *círculos de la memoria* y que se hallan en diferentes campos, a fin de descubrir sus conexiones.

186. ¿Quieres dar una conferencia sobre el amarillo? Recorre los círculos temáticos donde se encuentra. Cada uno de ellos te ense-

ña una conexión. El conocimiento es la suma de las conexiones que tiene el objeto: algo así como una red viaria que te lleva cómodamente a los enclaves más variados de una región.

187. Esa superficie tiene un área de 4 metros cuadrados. ¿Cómo lo sabes? Muy fácil, sé que es una superficie cuadrada de 2 metros de lado y que hay una fórmula que te lo demuestra matemáticamente. La demostración sólo es posible si uno puede remitirse a un fundamento seguro. En el caso de que quiera hacer la demostración *sólo* para mí mismo, entonces debo *desdoblarme*: el que duda es el Yo como uno, y el que demuestra es el Yo como otro. Igual ocurre en los debates filosóficos, donde uno pone en duda lo que otro afirma, de modo que éste se ve obligado a argumentar a favor de su tesis. Toda demostración hace referencia a dos partes: la que argumenta a favor y la que argumenta en contra.

188. Fijarse únicamente en las conexiones que el quale tiene con el mundo es lo mismo que compararlo con otros qualia en cuanto puras representaciones, hacer que el quale circule de forma que se pueda contemplar su combinación con otros qualia, sus complejiones.

189. Las ruedas combinatorias permiten, con sus revoluciones, formar diferentes conglomerados tanto representativos como representativo-afectivo-motrices.

190. Una vez realizada en numerosas ocasiones la operación circulatorio-combinatoria, obtengo un cuadro rico en nociones de las cosas, que me permite clasificarlas y hacer un catálogo sistemático de las mismas.

191. Liberada de la carne, el horizonte de la representación es el mundo.

192. Cuando algo me hace impresión, la manifestación de esa impresión es ya un juicio. De la misma manera, la abstracción se confunde originalmente con la atención.

193. ¿Cómo devolver a la representación puramente cognitiva su carga afectivo-motriz? Reconectándola a la carne. Los poetas son maestros en estas reconexiones. Para ello se sirven del poder animador de los tropos: «*sedienta* de sangre, la flecha le derribó», «el mar *embravecido*», etc.

194. Se dice que alguien sufre una *lucha interior* cuando entran en concurrencia diferentes valores cognitivos o, más bien, los afectivo-fruitivos por un lado y los cognitivos por otro.

195. ¿Lo afectivo-fruitivo se me da de forma inmediata y lo cognitivo a través de numerosas mediaciones? Cabe decirlo así, ya que

todo conocimiento es una correlación de términos, a veces muy numerosos, en tanto que la impresión afectivo-fruitiva consiste en un punto de inmediatez. Pero ¿está ausente el punto de inmediatez en las *cadena*s cognitivas? No, pero el proceso cognitivo lo inhibe. No obstante, la inhibición siempre deja rastros.

196. Dice Ortega: «El pensar no es un objeto “natural” del pensar. Y hasta no son pocos los filósofos que niegan la posibilidad de que el pensar se haga objeto de sí mismo; tesis, por cierto, un poco acrobática porque a la vez que están diciendo eso están mostrando que saben que hay “pensar” en el mundo, y hasta saben que es *tal* que no se puede saber lo que es, que no se puede pensar en él o sobre él»⁶. Ortega pasa por alto que el pensar *sólo* puede hacerse objeto de sí mismo *a través de las cosas pensadas*. Es a partir de *las cosas pensadas* como puedo averiguar los límites y formas del pensar, como puedo *pensar el pensar*. Así como es imposible averiguar qué es la cosa-en-sí, independientemente de los sujetos percipientes, pensantes, inteligentes que la perciben, piensan, inteligen, de la misma manera es imposible averiguar qué es el pensamiento-en-sí, independientemente de las cosas pensadas.

197. Pensar que se piensa o entender que se entiende no es entender el entender o pensar el pensar. Ese fondo siempre se te escapa, como se te escapa la razón última del espacio, del tiempo, de la materia.

198. Pensar que se piensa o entender que se entiende no es más que ser consciente de *lo que* has entendido, consciente de *lo que* has pensado. Es igual que pensar o entender cualquier otra cosa.

⁶ *Investigaciones psicológicas*, Madrid 1981, pág. 87.

Sobre el pensamiento en las formas de entendimiento y razón

1. Sentado en el suelo, un niño que aún no sabe hablar juega con piezas en forma de cubo, pirámide, etc. Primero las separa y agrupa según su forma, lo que demuestra que advierte sus diferencias y, por tanto, que al separarlas y agruparlas procede conforme al *principio de identidad*. Luego forma una columna con varios cubos y cilindros, lo que demuestra que sabe *componer* ciertas estructuras o complejos de qualia. Ahora derrumba una composición y da a las piezas otra estructura, lo que demuestra que sabe utilizar la operación de *negar*, en este caso una determinada composición, a fin de poder componer una nueva con las mismas piezas. Ahora ordena las piezas según su color, su tamaño, su peso, lo que demuestra que sabe hacer *series* de órdenes diferentes. Sabe también que sobre una pirámide no puede poner un cubo, pero sí poner una pirámide sobre un cubo, o sea conoce operativamente los conceptos de *condición necesaria* y de *condición suficiente*. Sabe que, como base de una columna, no puede poner una esfera en lugar del cubo que antes ha puesto, o sea sabe operativamente lo que es una disyunción. Y demuestra saber lo que es una conjunción cuando enfrenta una pila o conjunción de cubos a otra pila o conjunción de pirámides. Ahora prueba a hacer columnas lo más altas posibles, y así aprende las condiciones de estabilidad y equilibrio de las composiciones.

2. Con sus manipulaciones el niño aprende a efectuar diversas combinaciones y coordinaciones de piezas (construcciones), así como los movimientos adecuados de brazos, manos, cuello, cintura... Su aprendizaje consiste en llevar los movimientos a formas estables, es decir, en estabilizar movimientos, obteniendo de ese modo conglomerados de movimiento-reposo.

3. Con esos movimientos estabilizadores el niño va aprendiendo, aun antes de saber hablar, a actuar y a operar de forma coordinada, lógica. Son actuaciones que implican qualia (re)presentativos, afectivo-fruitivos, motores. Esas operaciones y los principios en que éstas se basan, el niño no los ve *en su cabeza*, ni los infiere de la utili-

zación del lenguaje, pues aún no sabe hablar, sino que los ve *en las cosas y en su cuerpo*.

4. Al ejecutar esos juegos, *se siente* cómodo o incómodo, entretenido o aburrido, seguro o inseguro, cansado o animado. Y como también siente hambre, sed, etc., aprende a reconocerse *a sí mismo* en cuanto sujeto paciente de placeres y dolores y agente de cosas, aun cuando ignore que está en posesión de un Yo. Lo aprende de una forma *práctica*, no teórica, o, mejor dicho, la teoría está en la praxis, en el cuerpo, en las cosas.

5. La teoría es la propia experiencia, sólo que dando más énfasis a su universalidad.

6. Antes de aprender a hablar, en la memoria del niño se han implantado numerosos complejos (re)presentativos, afectivo-fruitivos y sensorio-motores: sentarse en una silla, subirse a una escalera para coger un bote situado encima de un armario, dar saltos, correr, utilizar los cubiertos, vestirse y desvestirse, asearse, saludar y, con el tiempo, utilizar los enseres domésticos, pasar las páginas de un libro, reconocer en los retratos a sus modelos... Estos complejos son ordenaciones, mejor o peor hechas, que se pueden considerar desde diversos ángulos: el de los qualia (re)presentativos, el de los quanta (re)presentativos, el de los qualia afectivo-fruitivo-emotivos (alegría/pena, apetición/aversión) y el de los qualia sensorio-motores (mayor o menor esfuerzo muscular). Esos complejos pueden estar bien o mal formados, lo que repercutirá en el futuro de su estar-en-la-vida.

7. Los fundamentos del aprendizaje de la lógica –arte de coordinar conceptos para formar enunciados y de coordinar enunciados para formar razonamientos– están en el aprendizaje que hace el niño, hacia los dos años, de cómo coordinar los movimientos de los miembros de su cuerpo en función de las cosas que quiere hacer a fin de satisfacer sus deseos.

8. El aprendizaje más temprano es la coordinación de los movimientos de los brazos y manos, del cuello y la cabeza, de las piernas y la cintura. La regulación de esos movimientos es la respuesta que da el niño a las imposiciones o resistencias que encuentra en el medio físico donde desarrolla su actividad. Hasta lograr coordinaciones adecuadas a los fines que se propone, según sean sus necesidades o apetencias, debe probar numerosas variantes de acción, hasta descubrir la más idónea, la que resuelve mejor un vacío de definición y proporciona, por ello, equilibrio y armonía. Se trata de una actividad prelógica cuyas metas son cómo conseguir y evi-

tar una cosa. Ahí están los precedentes de la afirmación y la negación.

9. Antes que la lógica de los conceptos está la de las acciones.

10. En la fase determinada exclusivamente por las experiencias sensorio-motrices, antes de los dos años, el niño aprende varias cosas esenciales: que los *qualia*-objetos reaccionan a la acción (*qualia* cinestésicos) de los órganos manipulantes; que a esa acción la acompañan ciertas sensaciones (*qualia* representativos y *álgico*-hedónicos); que el objeto no tiene el poder de reciprocitar, o lo hace de una manera uniforme. Y aprende las nociones de *relación* y *causa-efecto*, sujeto manipulante-objeto manipulado, tono vital, lo que se debe o no se debe hacer (*qualia* afectivo-representativos), reajuste y adaptación de las acciones, congruencia entre los *qualia* representativos y los afectivo-motores, etc. Pero esas nociones no las aprende en las palabras, sino en las cosas.

11. Si se le pregunta qué es una silla, una mesa, un libro, un balcón, un plato, etc., contesta invariablemente: «es algo que sirve *para*...». Más adelante superará la fase en que las cosas son *útiles-para* y llegará a la fase en que las cosas son *objetos-en-sí*. La utilización cede entonces el primer plano a la *contemplación*, lo que le permite descubrir que los *objetos-en-sí* se encuentran en redes de relación con otros *objetos-en-sí*.

12. Lo finalístico y lo no-finalístico. Conozco *para* hacer algo, *para* conseguir algo. Conocimiento pragmático, puedo llamar a esta clase de conocimiento, y pragmas (útiles) a las cosas conocidas de ese modo. El «conocer-para» tiene como referente la vida, con sus necesidades y apetencias, con sus complejos afectivos. En cambio, el «conocimiento-de» tiene como referente a la cosa en lo que ella es de suyo, en lo que tiene de propio; a la cosa como objeto del mundo. ¿Pero no es todo conocimiento un conocimiento-para, sólo que en un caso el «para» se refiere a la acción —relativa a las necesidades de la vida— y en el otro a la contemplación? Según esto, se podría establecer una jerarquía de finalidades, que va desde las pragmáticas hasta las teoréticas. ¿Pero es que hay realmente finalidades puramente contemplativas, desinteresadas, teoréticas, en las que soy un espectador puro? Las hay, como lo demuestran tantos filósofos y científicos, pero, en la práctica, esas dos finalidades se entrelazan: ahora me intereso en conocer la cosa por el gusto de conocerla, luego para obtener alguna utilidad.

13. ¿Qué hacer para conocer o conseguir algo? Aclarar el *fin* que persigo (*respice finem*). Como el fin es la columna vertebral de todo

proceso cognoscitivo y de toda actividad regulada por el conocimiento, hay que empezar por *aclarar* el fin que uno se propone y en función de ello armar las estrategias cognoscitivas.

14. El *fin* se hace presente como una complexión de qualia afectivo-motores en varios niveles. Tórnase racional previa su traducción en términos representativo-cognitivos.

15. El animal vive extático, fuera de sí. Un cierto *alejamiento y sustantivación* convierten el medio animal en mundo humano. El ser humano transforma en objetos los centros de resistencia, definidos afectiva e impulsivamente. Para el animal, en cambio, no hay objetos, no hay mundo. El hombre es una incógnita que se va despejando conforme *se abre* al mundo.

16. La objetividad no es ni una coordinación de objetos ni una complexión de estados, o de objetos y estados, sino la condición inherente al conocimiento. Pero, como el hombre es un ser abierto al mundo en una medida ilimitada, es, también, un ideal, una meta, y, por eso, un proceso que pretende incluir y armonizar una cantidad creciente de puntos de vista.

17. La objetividad es la categoría más formal del lado lógico del espíritu.

18. En el mismo comienzo de sus meditaciones Descartes traicionó su axioma de *Je pense*, pues casi inmediatamente pasó a examinar los pensamientos, *los objetos*, que estaba pensando. Lo que era forzoso, pues el conocimiento no es sino un proceso constante de *objetivación*, y todo intento de estudiar sus supuestos acaba, y empieza, por la definición de los objetos de que trata.

19. Antes de aprender a hablar, el niño ha interiorizado y se ha habituado a numerosos complejos representativo-afectivo-motores. Con la práctica, esos complejos van afinándose, automatizándose; pasan de las formas fragmentarias iniciales a otras cada vez más coordinadas e integradas.

20. Es el proceso que se sigue en toda acción cognoscitiva. De ese compañero de trabajo que me acaban de presentar, primero tengo los qualia de su apariencia física, de su ropa, de sus reacciones en diferentes situaciones, de sus comentarios, de las inflexiones de su voz... Tras acumular observaciones dispersas, el conocimiento se hace más pleno cuando me apodero del *sistema de su personalidad*, lo que me permite prever sus gestos, reacciones, maneras de hablar, de pensar, de actuar, de vestir...

21. Tengo la idea de una cosa, de una «butaca», por ejemplo. ¿Cómo la he obtenido? Al *comparar* diferentes coordinaciones de

qualia que presentan rasgos comunes de tipo morfológico y funcional, descubro la regla a la que obedecen esas coordinaciones. Esa regla establece que debe haber una superficie horizontal *A* sostenida por una o más patas *B*, un respaldo *C* congruente con *A*, y unos brazos *D*. A todo lo que se ajusta a la regla de composición $R \rightarrow ABCD$ lo llamo «butaca». La idea es siempre una e idéntica. Los objetos a los que se aplica pueden ser muy variados. ¿Por qué la idea sólo puede ser una e idéntica? Porque la función es una e idéntica (sentarse de determinada forma, en este caso). ¿Y si se trata de una «butaca de barbero»? ¿También la idea es una? Sí, pero la regla unitaria para componer butacas de barbero es más compleja que la que sólo sirve para componer butacas en general: $Bbar \rightarrow ABCD + EF$. La regla que permite componer butacas sirve para componer butacas de barbero, pero también otras muchas que no son las de las barberías.

22. ¿En qué consiste la idea de una silla, de un tren, de una casa, del sol? En un conglomerado o red de representaciones de la cosa en cuestión. Pero hay algo más: la hipótesis de la regla que establece las conexiones entre las representaciones. Esa regla puede ser regla de uso –caso del tren, de la silla, de la casa...–, pero también de la forma inherente a la cosa. O sea hay un haz de representaciones integradas en virtud de una determinada regla de composición. Como eso, justamente, es entender, el entender hace necesariamente referencia a integrar, unificar. Esta última y decisiva función la facilita el lenguaje. Por ello, a menudo digo que entiendo qué es una cosa cuando averiguo el significado del vocablo que la designa. Eso es el concepto: la regla de uso de las representaciones.

23. Toda noción es el resultado de cierta acción respecto a los objetos. Las nociones más finas requieren la utilización de numerosos medios e instrumentos de medida, de manipulación, de experimentación científico-técnica. De ahí que todo nombre se base en un conjunto de acciones, aunque no las designe directamente. Para definir *tales* qualia, como «mar», debo someterlos a diferentes acciones; así aprendo que es una masa grande de agua, etc. Todo nombre es el fruto terminal de qualia cinestésicos coordinados con otros representativos y afectivos.

24. La acción del entendimiento abarca todas las formas de conexión del cuerpo con el mundo: conexiones musculares, propioceptivas, térmicas. Los brazos *entienden*, las piernas *entienden*, etc. Entienden de *forma práctica, dinámica*.

25. Un niño de menos de dos años, que aún no sabe hablar, está

sentado en el suelo, rodeado de cubos, pirámides, libros, cubiertos, muñecos, etc. Coge algunos de esos objetos, los deja caer, los lanza al aire, los desplaza de un sitio a otro, los ordena según ciertos esquemas, los desordena, los vuelve a ordenar, ahora de una forma, ahora de otra. Sus ojos siguen las modificaciones que sus brazos y manos efectúan en la composición de los objetos, al tiempo que, no sin alguna dificultad, logra mantener el cuerpo en equilibrio. Oye un ruido, interrumpe su actividad, y se vuelve hacia el punto de donde cree que procede. Cesa el ruido, vuelve a sus manipulaciones. Esas manipulaciones le permiten conocer qualia característicos o coordinaciones características de qualia del objeto manipulado: dureza, peso, velocidad de caída, ruido concomitante a la caída, ubicación, etc., así como qualia afectivo-fruitivo-motores estrechamente vinculados al uso de los órganos manipuladores: la fuerza de la mano, del brazo, la resistencia del cuerpo. En la memoria se fijan coordinaciones de qualia inherentes al objeto y a los miembros del cuerpo, es decir, los qualia de los objetos que manipula y, también, los de los órganos con que manipula los objetos. El medio donde se produce el conocimiento es un conjunto de qualia coordinados: visivos, táctiles, auditivos, conativos, hedónicos, álgicos, etc. Su conocimiento es todavía confuso, pues si se hace daño con una mesa, da a la mesa una patada, como si la mesa fuese «responsable» del daño que ha sufrido. Otras veces manipula alguna parte de su propio cuerpo, a fin de probar si esa acción produce dolor, placer, alguna sensación característica. Así va afinando su *comprensión* de las cosas y de ese cuerpo-soma que le sigue a donde quiera que va.

26. ¿En qué consiste el proceso de conocer? En ir descubriendo coordinaciones de qualia que manifiestan rasgos inherentes de los objetos manipulados y de los objetos manipulantes, entre los cuales se destacan los llamados órganos. La inteligencia se revela en la facilidad con que se manejan los qualia, con que se resuelven los problemas que esos qualia plantean.

27. La inteligencia del adulto no es de naturaleza diferente. Tampoco lo son sus procesos cognitivos. Sólo que, en su caso, cada nuevo conocimiento se ve facilitado, o dificultado, por el gigantesco edificio de coordinaciones de qualia, más o menos verificadas, que acumula en la memoria, que le son habituales, con la particularidad de que, al aprender a hablar, ha aprendido a utilizar un poderoso instrumento para manejar los qualia. También la inteligencia del adulto se manifiesta en la mayor o menor facilidad con que acierta a establecer conexiones adecuadas entre los qualia.

28. La inteligencia del niño demuestra que aquélla no depende exclusivamente del uso del lenguaje, pero sí del uso, de forma representativo-cognitiva, de los qualia afectivo-fruitivo-motores y de los representativos, un sector de los cuales es la lengua.

29. Las observaciones anteriores sirven para destacar algunos rasgos inherentes a la inteligencia. Entender es conectar de forma adecuada qualia representativos, afectivo-fruitivos y motores. Como el descubrimiento de esas conexiones y desconexiones depende de la acumulación de experiencias, y esa acumulación es lo que se llama memoria, la inteligencia depende en gran medida de la memoria, aunque son dos funciones diferentes.

30. Si la actividad cognitiva es un movimiento, ¿cuáles son sus formas y trayectorias fundamentales? Las de las representaciones son las mismas que las de las presentaciones, de las que derivan. Las dos trayectorias fundamentales son la rectilínea y la circular. Las dos modalidades principales de la rectilínea son la horizontal (coordinación yuxtaposicional) y la vertical (subordinación o jerarquía).

31. El proceso cognitivo se funda en movimientos circulares consistentes en comparar un objeto con los diferentes objetos con los que aquél tiene relación. El esquema dinámico de la comparación cognoscente es el *giro*. El movimiento de *rotación* representa la reversibilidad e iterabilidad regulada de las operaciones cognitivas, así como la búsqueda de nexos en tanto en cuanto se combinan diversos movimientos rotatorios, a fin de crear circuitos.

32. Merced a la repetición de una determinada acción, el niño confirma y fija la conexión de ciertos qualia producida al efectuarla. La memoria le permite comparar una acción con otras, es decir, un complejo con otros complejos. Así va aprendiendo la *significación* de los objetos y de sus órganos. El aprendizaje de la significación de los unos es correlativo al aprendizaje de la significación de los otros.

33. Cuando decimos que la vida es interacción, reciprocación, reconocemos que se resuelve en formas de combinación, de conexión.

34. El movimiento de la inteligencia que lleva al niño a la *comprensión* se efectúa en coordinación con el de los objetos y los miembros orgánicos de su cuerpo. Fija su atención en un objeto, lo somete a una acción de los órganos, y se produce un efecto, consistente en la modificación o desplazamiento del cuerpo con las demás secuelas, tanto en el ámbito de los qualia representativos manipulados como en el de los afectivos y sensorio-motores manipulantes.

35. Luego vuelve a ejecutar la misma acción u otra semejante, lo que supone repetir el mismo esquema dinámico desde otro punto. Así el niño «pone un nuevo centro» como eje de revolución del círculo de sus acciones. El esquema consiste esencialmente en ejecutar una acción dirigida sobre un objeto o cuerpo, y en compararla con otras análogas.

36. Todas estas acciones no sólo revelan rasgos del objeto manipulado y del objeto orgánico manipulante, sino también la utilidad que cabe esperar de esas dos clases de objetos, según puedan o no satisfacer los deseos y necesidades.

37. Mucho antes de tener *uso de razón*, incluso de poder hablar, el niño ya puede hacer una especie de razonamiento condicional: si un recipiente (Rec) contiene un líquido (Liq), y un líquido sirve para apaciguar la sed (Sed), y se tiene sed, entonces el objeto orgánico brazo (Bra) debe dirigirse a Rec, la mano (Man) debe llevarlo a la boca (Boc), ésta ingerir el líquido, y así se deja de tener sed. No he dicho «tengo sed» o «debo alargar mi brazo», etc., pues el niño aún no sabe que tiene un Yo, pero sí tiene sensaciones de Rec y Liq, de Sed, y de Bra, Man y Boc, y también de ciertas coordinaciones: Rec-Liq, Liq-Sed, Bra-Rec-Man-Boc. Si más adelante conecta íntimamente la sed con el Yo, ello es debido a que la sed, al igual que otros qualia afectivos análogos, hace que *sienta dolor* y así *comprenda* que hay especial conexión entre la sed y la elusión de los movimientos que llevan a experimentar qualia dolorosos.

38. Hay qualia sensibles-imaginables (S-I), que pueden ser reconocibles y memorizables (R, M), de modo que tenemos: «R, M (S-I)». «R, M (S-I)» tienen la capacidad de afectarnos (A), de modo que tenemos: «A/No-A (R, M (S-I))». En virtud de A, «R, M (S-I)» tienen el poder de suscitar movimientos, acciones, de modo que tenemos: «A/No-A (R, M (S-I)) → Mov/No-Mov». Como la volición consiste en afirmar/negar algo que se desea, podemos definirla como: «Af/Neg (A/No-A (R, M (S-I)) → Af/Neg (Mov/No-Mov) = V». Para que la volición (afirmación/negación de una apetencia) sea racional, esté fundada en la razón, debe basarse en un conocimiento objetivo de los qualia sensibles-imaginables, con lo que tenemos: «Raz (Af/Neg) (A/No-A (R, M (S-I)) → Af/Neg (Mov/No-Mov) = V = Ad-Obj (S-I)». «Ad-Obj (S-I)» significa que ha de haber una adecuación al objeto de los qualia sensibles e imaginables. «Ad-Obj (S-I) = Conocimiento.»

39. En resumen, hay tres principios —íntimamente relacionados— en la vida humana: el representativo-cognitivo (C), que engloba «R,

M (S-I)»; el afectivo (A), el motor-emotivo (Mov) y el volitivo (V).

40. «C = R, M (S-I)» comprende las formas de sensibilidad espacio-temporales; por tanto: «C = R, M (S-I) (E-T)». Precisando más: «S = vist, oíd, olf, gust, tact, prop, térm, musc, etc.», es decir, los diferentes contenidos sensoriales de los qualia.

41. «A» puede desglosarse, pues no es lo mismo la satisfacción que produce la comida o la bebida y la generada por la lectura de un poema. «A» comprende las «necesidades» y las «apetencias» (ver capítulos anteriores). Mientras que «C» está en el plano de la *posibilidad* (P), «A» se encuentra en el de la *necesidad* (N); y «Mov-V» en lo que llamamos *realidad* (R).

42. Se podría afinar mucho más el análisis y el juego clasificatorio de los principios y funciones fundamentales de la vida humana. En general: «Vida = N + C + A + Mov + V».

43. «N» estipula los requisitos o exigencias que impone el organismo para subsistir. Establece las condiciones de necesidad en los diferentes ámbitos: alimentación, bebida, calor, ejercicio muscular, etc. Otro de sus aspectos tendría que ver con «C, A y V»; así pues: «N → N1, C, A, Mov, V». A «N» se le podría llamar también «condiciones de supervivencia».

44. Se podría establecer una red de relaciones entre N y A, C, Mov, V, etc. Las *necesidades* del organismo o soma originan los *intereses*. Esas necesidades-intereses son experimentadas en la forma de *tono vital* (A-tv) y activan C (los procesos cognitivos), a fin de que el Yo, o principio sentiente-inteligente, busque la respuesta *emotivo-volitiva* conveniente.

45. Miro un dibujo trazado en una hoja. No me cuesta trabajo *reconocer* en los trazos (T) siluetas de cuerpos humanos (C). Físicamente, el parecido de T con C es mínimo, pero resulta suficiente para interpretar T como partes de C. He visto infinidad de veces T semejantes, y sé correlacionar las líneas de T con los miembros de C: esto es la cabeza, esto el cuello, esto los brazos, esto las piernas... Digo que reconozco A cuando sé correlacionar A (los qualia presentes) con B (los qualia a que se refiere A), es decir, en este caso, cuando sé correlacionar grupos de T con miembros de C, cuando sé establecer nexos apropiados (N) entre T y C; o sea, N (TC).

46. Reconozco lo que representan los trazos, pero *no entiendo* lo que quiere decir el dibujo. Al cabo de un rato, *comprendo* que se trata de una tabla de ejercicios de mantenimiento. Para llegar a esa conclusión he tenido que establecer un nuevo nexo (N), esta vez entre las posturas (P) representadas en T y ciertas condiciones del

mantenimiento físico (M). Este nuevo nexo (PM) integra al anterior (TC). Sólo diré que *comprendo* el dibujo si verifico N (N (TC) N (PM)), o sea si compruebo que hay un nexo entre las posturas que describen las figuras y el mantenimiento, y entre los trazos del dibujo y los miembros del cuerpo humano. La verificación implica una serie de operaciones, que ahora paso por alto.

47. *Comprender* consiste en establecer nexos apropiados entre las cosas. La *comprensión* no es una sensación nueva. Es un *acorde*. No es una sensación específica, como las de ver, oír, oler, tocar, sufrir, gozar, moverse, etc., o evocar un objeto visual, un objeto auditivo, un estado de gozo, un movimiento, etc. Cuando comprendo algo no se produce una sensación específica, aunque la *comprensión* suele estar acompañada de una cierta satisfacción. Pero esa sensación puede faltar, sin que por ello dejemos de haber comprendido algo.

48. La misma palabra *comprender* alude al rasgo característico de poner en conexión, en acuerdo. La expresión *entender* proviene de otro tipo de experiencia, la de *dirigirse a* un punto determinado, al de la comprensión, la convergencia, el nexo. *Intelección* viene a ser la acción de recoger en un haz los diferentes elementos que están en juego.

49. Comprender es *remitir*. Un remitir al campo apropiado de conexiones de qualia. Oigo el sonido *zhong*. Si lo remito al campo de las lenguas, me acerco a su comprensión. Si lo sitúo en el léxico de la lengua china, entonces comprendo que *zhong* quiere decir «centro». ¿Pero comprendo el significado de «centro»? Sólo si sé usarlo. Saber usarlo es saber aplicar la regla de conexiones que esa palabra exige. Conexiones lícitas son «el centro de un triángulo», «política de centro», etc., pero no «devoraba centro» o «de-centro-voraba».

50. Oigo estos sonidos: *nikuaizookai*. No entiendo qué significan, ni siquiera sé si significan algo. «Son ininteligibles», digo, porque no sé qué hacer con ellos, dónde ponerlos, *en lugar de qué* ponerlos. Los oigo de nuevo (*nikuaizookai*). Noto que suenan como los que he oído a los que hablan chino. Entonces advierto que *ni* es una voz china que significa «tú», que *kuai* es también una voz china que significa «deprisa», que *zookai* es también un vocablo chino que significa «marcharse», que esos vocablos están ordenados conforme a una regla de construcción de frases en chino, y que, de acuerdo con esta regla, esos sonidos significan «márchate deprisa». Me digo: «Lo que el señor Dong (un chino que tengo delante) quiere decirme es que me marche deprisa».

51. ¿En qué ha consistido *entender* esa sarta de sonidos? En enca-

jarlos, en ponerlos en el lugar que les corresponde de una frase española que entiendo, o del pensamiento que expresa esa frase española. Doy vueltas a los sonidos, o sea muevo los sonidos en torno a lo que sé de la lengua china y del contexto en que han sido pronunciados; me confirmo en la creencia de que *nikuaizoooukai* significa «márchate deprisa». La sensación de *comprender* va acompañada de un cierto *aquietamiento*; es como si hubiera llegado al final de un camino, al punto de destino.

52. Primero pensé que los sonidos podían ser chinos (primera hipótesis), luego que podían ir dirigidos a mí (segunda hipótesis), luego que podían significar tal y tal cosa (tercera hipótesis). Todas esas hipótesis comportaban otras tantas *búsquedas* de verificación. Una vez efectuadas las verificaciones oportunas, los movimientos de búsqueda cesan; de ahí la sensación de *aquietamiento*.

53. Pero el estado de *aquietamiento* se ve alterado al notar que ni los ademanes del señor Dong ni la situación hacen verosímil que aquél me diga «márchate deprisa», lo que me hace poner en duda la «segunda hipótesis». De nuevo inicio movimientos de búsqueda para hallar el significado. Miro al interlocutor, observo el contexto, y, al fin, descubro que el señor Dong está contando lo que dijo en cierta ocasión. Eso que dijo en esa ocasión (*nikuaizoooukai*) y que ahora evoca no va dirigido a mí, sino a la persona con la que hablaba en aquella ocasión. Al fin, entiendo esos sonidos que, al principio, se me antojaban ininteligibles. El proceso de búsqueda se puede prolongar todo lo que se quiera. La intelección de una cosa no es más que la interrupción, bastante arbitraria, de un proceso sin fin.

54. El caso de los excursionistas que se buscan en el bosque y el caso del que busca la significación de unos sonidos presentan dos rasgos comunes: hay un movimiento y un *aquietamiento*. En el caso de los excursionistas se trata de movimientos corporales acompañados de movimientos imaginarios. En el segundo caso, se trata de movimientos imaginarios –los pensamientos–, generalmente acompañados de otros movimientos físicos, de ojos, etc., en busca todos ellos del sentido de unos sonidos. La coordinación de movimientos que se requiere en el primer caso es semejante a la que se requiere en el segundo, sólo que los campos donde se producen los movimientos son diferentes, un bosque en el primer caso, la lengua china dentro del contexto en que está siendo utilizada en el segundo. Es una coordinación de movimientos en continua interacción con el medio donde se desarrollan.

55. «Para entender esa frase tienes que ponerla en su contexto»,

se dice. Pero a menudo no me paro a analizar el contexto, porque está claro o me parece que lo está.

56. En una sesión donde se debaten los sucesos que han llevado a la ejecución de un rey dice un parlamentario: «¿Cuánto vale un denario romano?». Parece una pregunta caprichosa, desprovista de sentido. Pero muchos la entienden: *saben efectuar los movimientos y conexiones oportunos*. Para entender la frase hay que poner la expresión «denario romano» en el contexto de la traición de Judas. Lo que el parlamentario dice, sin necesidad de expresarlo, es: «El rey que ha muerto en el cadalso era un hombre justo. Se le ha traicionado por dinero. En esta asamblea está el traidor».

57. Los llamados juegos de lenguaje: los términos que los componen forman parte de círculos combinatorios. La revolución combinatoria de esos círculos pone las bases a la significación de los diferentes términos. Esos círculos abarcan *las más diversas formas de expresión*.

58. La utilización de ruedas combinatorias sirve para descubrir (*invenire*) relaciones y coordinaciones, y así proporciona un método capaz de conferir una cierta armonía a la movilidad de la imaginación en todos sus niveles. Si la imaginación es el *gran transformista*, las ruedas son el método de sus transformaciones con vistas a la *integración* de los qualia representativo-cognitivos y afectivo-frutivos.

59. Entender algo es siempre hacer de forma satisfactoria una coordinación de qualia. Es, pues, una forma de congruencia. No entender algo es no lograr una coordinación satisfactoria. Una forma de incongruencia. Es como cuando dos amigos se pierden en el bosque y se ponen a buscarse. Inquietos, se mueven. Los indicios de que se acercan el uno al otro les alegran, les animan. Los de que se alejan, les angustian, les desaniman. El momento en que, al fin, se encuentran es semejante al instante en que *entiendo* algo.

60. Entender es encontrar, encontrar es llegar a un punto de convergencia, llegar a un punto de convergencia es unificar, unificar es reintegrar, reintegrar es aquietar.

61. Entender algo es establecer una conexión que se siente. En la unificación conectora subsisten sin embargo las líneas de la convergencia. Delia dice a Lucio: «Tráeme del sótano las pistolas». Digo que Lucio entiende esa frase cuando sus movimientos, su conducta, son los que corresponden al significado de la frase. Se puede sustituir *sótano* por *azotea*, *pistolas* por *tenazas*, etc. Entender es establecer conexiones que se sienten, conexiones, aquí, entre «Delia (traer (pistolas-sótano))» + «movimientos de Lucio».

62. Supon'gamos que Lucio *siente pavor* al oír la frase «Tráeme del sótano las pistolas». Esa emoción, que se manifiesta en su fisonomía, en los movimientos de su cuerpo, no resulta del juego de qualia representativos generados por la frase, sino de la conexión de ese juego con otro, de tipo afectivo, íntimamente conectado a la carne de Lucio. Lucio se siente perplejo, paralizado, como si algo le impidiese actuar. «Entiendo tu miedo, sé que si vas al sótano corre peligro tu vida», dice Delia. ¿Qué es entender un estado emotivo? Para Delia, para el observador *externo*, es darse cuenta de que influye en el comportamiento de Lucio, o sea consiste en establecer una conexión entre qualia representativos, afectivo-fruitivos y motores. Para Lucio, para el paciente, es eso mismo, pero acompañado de un determinado estado emotivo. No obstante, Lucio dice: «Lo sé, pero iré». ¿Qué ha hecho Lucio para *sobreponerse* a su estado de parálisis? Oponer al complejo de qualia representativo-afectivos, cuyos puntos nodales están ocupados por sótano-pistolas-pavor, otro complejo de qualia representativo-afectivos que contrarresta el efecto del anterior: Lucio quiere demostrar a Delia que es un valiente, o piensa en un amigo suyo muy admirado que es muy valiente. Esos complejos (amor-Delia, admiración-amigo) que le hacen moverse hacia el sótano se *oponen* y *sobreponen* al anterior de parálisis determinado por el pavor.

63. Las cosas tienen sentido cuando acierto a coordinarlas con los qualia afectivo-fruitivos. El sentido es una coordinación de estados y objetos.

64. En general, el conocimiento puede ser de dos clases, en función de que la conveniencia o inconveniencia de determinados qualia representativos objetivos se refiera a otros qualia de esa clase o a qualia afectivo-emotivo-fruitivos. No son dos clases interexcluyentes, sino que se solapan.

65. Representaciones «hacia», representaciones «por» y representaciones «para». Las *hacia* equivalen a los medios necesarios o convenientes para conseguir algo; las *por*, a aquello que se quiere conseguir; las *para*, a la razón por la que se quiere conseguir algo.

66. El conocimiento como conocimiento de la estructura de la cosa, del campo de cosas en que se encuentra, del fin al que sirve, de la causa generadora del movimiento cognoscitivo.

67. La comprensión del significado de una palabra o del sentido de una frase, la iluminación intelectual que resuelve un problema difícil, el simple entender algo: todo eso ha sido comparado al instante en que una llama se enciende. ¿Estaba la luz en el pedernal,

en el hierro, en la colisión de esos dos elementos, en el trozo de madera, en la yesca? Estaba y no estaba. La luz de la llama es una realidad diferente de las que la producen, pero sólo es posible por ellas. Luego de alguna manera estaba en ellas, en su conexión. Pero es un símil imperfecto del entendimiento, pues la llama no tiene conciencia de estar iluminando. En cambio, el entendimiento tiene conciencia de estar *viendo*.

68. Hay momentos especiales de lucidez. Fuera de esos momentos muchas de las cosas que en ellos *veo* con nitidez me parecen incomprensibles. Es como si para entender a fondo las cosas tuviera que encerrarme en una especie de círculo mágico. Cuando paso a ocuparme de los asuntos de cada día, aquellas reflexiones del círculo mágico se me antojan quiméricas. Sólo soy filósofo en ciertos momentos. No puedo ser inteligente todas las horas del día. A esos momentos de lucidez los llamo *iluminaciones*.

69. Doy a un niño pequeño un objeto que no ha visto nunca. ¿Qué hace para conocerlo? Lo coge, lo mueve, le da vueltas con las manos, lo tira, lo vuelve a coger, lo agita para ver cómo suena, lo manipula de diferentes maneras, lo chupa, etc., es decir, lo somete a diferentes acciones que le proporcionan sensa. Ya ha sentido el peso del objeto, su dureza, su olor, su forma, las piezas que lo forman, su sabor, etc. Lo ha *comprendido*, se *sonríe*, pero aún no sabe cómo se llama. Alguien le dice: «¡Caja, caja!». El niño repite esos sonidos mientras fija su mirada en el objeto. Una hora después se le vuelve a enseñar el objeto y el niño exclama sonriéndose: «¡Caja, caja!». Podemos decir que el niño ya *entiende el significado* de la voz *caja*.

70. Cuando el niño piensa en la caja la acción de pensar está atravesada por el hilo de los movimientos que le llevaron a identificar ciertos qualia con el quale auditivo *caja*. Al cabo de un tiempo, la búsqueda se automatiza. La conexión es perfecta.

71. Estoy tanto más cierto de una cosa, por ejemplo que *eso* es una *caja*, cuantas más sean las conexiones que pueda establecer entre la cosa y su medio. El niño, a la vista de un objeto, exclama: «¡Caja, caja!», y se acerca al objeto, alarga los brazos, pero... no puede asir la caja, ya que es sólo una pintura. «¡No caja, no caja!», clama, pero alguien le dice: «Sí caja, sí caja... Caja pintada, *caja* pintada». El niño ha aprendido que hay cosas que parecen cajas, pero no son más que *cajas pintadas*. Una caja pintada no es una caja, pues no admite ciertas relaciones que la caja real admite; por ejemplo, la de ser confundida con una caja real.

72. «Estoy seguro de que es una caja.» «¿Pero estás seguro de que estás seguro?» Es una cuestión que ya he resuelto. El suma-cero del quale sensum impide la remisión *ad infinitum*.

73. La conexión del *significado* de una palabra y el *uso* de esa palabra revela que tanto los significados como los usos de las palabras forman parte del *universo de la expresión*. Una palabra significa algo porque, al usarla, las acciones y movimientos que implica ese uso tienen sentido. Esos movimientos y acciones significativas son solidarias con las palabras y sus significaciones.

74. *Pensar – decir – obrar.*

75. Una actividad inteligente que procura conocimiento al que la ejerce consiste, esencialmente, en descubrir reglas de uso. Para averiguar si un objeto es duro, el niño lo arroja contra el suelo o lo golpea, y así comprueba si se rompe o no; para comprobar si satisface su sed, bebe tal líquido, etc. La actividad inteligente consiste en poner el objeto en un campo de relaciones de forma que sea posible descubrir las conexiones que tiene con otros objetos y con los estados afectivos.

76. Las actividades inteligentes admiten grados. La de arrojar al suelo un precioso jarrón para averiguar la dureza de la porcelana es una acción poco inteligente: nivel de inteligencia de un niño de dos años... Algo parecido se puede decir de los que para probar la bondad de un ideario colapsan un país y, al cabo de años y sufrimientos, comprueban que su ideario no vale.

77. Comparadas con las formas, tan unitarias y direccionadas, de la conducta animal, las humanas, tan variadas, revelan que la corteza cerebral es un órgano de *disociación*. Pero decir que *es* un órgano de *disociación* no es más que mirar una cara de la moneda, la del aumento de la indeterminación a la que puede responder la conducta humana. La inteligencia humana es eminentemente asociativa *porque* es, simultáneamente, eminentemente disociativa o analítica.

78. Decir que el proceso básico de la evolución es la *disociación creadora*, no la asociación o síntesis de trozos sueltos, sólo es correcto si por «creadora» entendemos *constructora, combinadora, asociadora*.

79. Lo que en el instinto es rígido y está subordinado a la especie, se hace móvil e individualizado en la inteligencia humana. Lo que en el instinto es automático *se torna*, en la asociación y el reflejo condicionado, mecánico, pero se vuelve también susceptible de combinaciones más variadas.

80. Los biólogos distinguen tres fases principales en la evolución del cerebro. La más antigua –el cerebro de los reptiles– posibilita

comportamientos programados de forma estereotipada que derivan de aprendizajes ancestrales. Es un instrumento que no sirve para aprender comportamientos diferentes frente a situaciones nuevas e imprevistas. La fase siguiente recubrió el cerebro del reptil con un envoltorio cortical (lóbulo límbico) que permite a los mamíferos superar los comportamientos estereotipados, a menudo inadecuados al entorno. En la tercera y última etapa los mamíferos evolucionados dispusieron de un nuevo cerebro, el neocórtex, que envuelve los otros dos. En este cerebro, que es ante todo un córtex asociativo, está la base funcional de la imaginación y la creación.

81. Un rasgo esencial del ser humano es su capacidad de aprendizaje. Esa capacidad, íntimamente ligada a la memoria, no puede darse si no va unida a una capacidad no menos extraordinaria de olvido o rectificación. Ya lo dice el proverbio: «Es de sabios cambiar de opinión».

82. Aprender es adoptar hábitos de comportamiento y/o conocimiento. Mas para aprender hay que poseer los medios o instrumentos adecuados a ese fin. Esos medios son la memoria, el orden de la memoria, la interrelación y la generalización. La memoria es la facultad de persistir que poseen los complejos de qualia. El orden es un rasgo inherente a la complejidad de los qualia. La interrelación es la propiedad que tienen los qualia de relacionarse entre sí. La generalización es la propiedad inherente a toda forma de orden e interrelación, en cuanto que ésta responde a una regla.

83. En general, el aprendizaje consiste en la integración de los diferentes surtidos aprehensivos –qualia– mediante redes que ponen en comunicación los diferentes niveles y posiciones a que pertenecen esos surtidos. Podemos distinguir los siguientes niveles: 1.º Complejidades sensorio-motrices, de menor a mayor complejidad o generalización, y de menor a mayor optimización de la energía requerida. 2.º Complejidades lingüísticas de las complejidades anteriores. 3.º Complejidades simbólicas, de menor a mayor complejidad, generalización y economía energética. 4.º Complejidades o relaciones lógicas (matemáticas o no). 5.º Relaciones de tipo social, político, cultural, artístico, etc. 6.º Sistema general de integración y archivación de los diferentes niveles con las vías de comunicación correspondientes.

84. Importancia de la idea de *retorno*. Retorno a un punto, ya de partida ya de bifurcación, para emprender una nueva marcha o investigación, una vez que el primer camino no ha llevado a la resolución. En el *retorno* está la base de la rectificación.

85. Las complexiones de qualia se *habitualizan* (memorizan) según resulte más o menos satisfactorio el ajuste entre la complexión de los qualia y el campo al que la complexión pertenece.

86. Uno de los rasgos más típicos de la conducta humana respecto a la apreciación cognitivo-fruitiva de la realidad es la inmensa capacidad que tiene el hombre para crear mundos hipotéticos, contrafactuales, imaginarios. La contrafactualidad admite grados, lo que puede ilustrarse mediante la diferencia que hay entre constantes, parámetros y variables. Por ejemplo, en toda contrafactualidad pictórica las constantes son el espacio bidimensional y los colores; los parámetros, las reglas de representación, como se ve, por ejemplo, en la composición de ciertos temas tradicionales (la Crucifixión, la Natividad, la Ascensión, etc.); las variables, virtualmente infinitas, siempre han de ajustarse a los requisitos de las constantes y los parámetros.

87. La búsqueda de un fin a menudo requiere la representación contrafactual de la realidad. Lo que equivale a: «*si esto es así, entonces debo hacer...*; *si, en cambio, es así, entonces...*, etc.».

88. Toda realidad contrafactual implica el uso del *no*, de la negación de algo dado como real; supone la existencia de la realidad como *lo uno y lo otro*. El *no* es la vía de acceso a *otros* mundos, como el 0 lo es a la investigación de los objetos matemáticos.

89. La conjugación de los verbos en las lenguas indoeuropeas sugiere que hay un parentesco muy estrecho entre el tiempo futuro del modo indicativo y los modos potencial, o condicional, y subjuntivo: *viaja-ré* mañana (futuro), *viaja-ría* mañana (potencial, condicional), *si viaja-ra* mañana (pretérito imperfecto de subjuntivo), *si viaja-re* mañana (futuro anterior de subjuntivo). La potencialidad y condicionalidad, así como la subjuntividad, son vistas como coordinaciones de qualia que se proyectan en el futuro, y el futuro como una forma de la potencialidad, la condicionalidad y la subjuntividad.

90. Ulrich, el protagonista de *El hombre sin atributos*, decía vivir de «modo hipotético», o sea como si el presente tuviera la consistencia de una hipótesis, de una condicionalidad, de un futurible, de una realidad irreal. Es la actitud de los estoicos antiguos (Epicteto), un modo de vivir *con reserva*.

91. Las diferentes clases de actuación que admite una misma situación están en la base de la vida contrafactual, como las diferentes *tomas* fotográficas que admite una escena, como los diferentes puntos de vista que puede adoptar un retratista, como los diferentes relatos a que puede dar pie un suceso.

92. El lenguaje potencia la contrafactualidad. Todo término verbal implica la conexión de dos complexiones de qualia –la del objeto verbal y la del objeto mentado por aquél– y, a su vez, esas dos complexiones forman parte de complejos mucho más amplios –el de la lengua y el de los objetos del mundo en general–. Así la conexión de un objeto factual y un objeto verbal puede desencadenar numerosas series interpretativas y conectivas.

93. Los relatos son estructuras contrafactuales e irreversibles.

94. El proceso de hominización estuvo en buena medida determinado, no tanto por el *salto* de los qualia presentativos a los representativos, ya que muchos animales han dado ese salto, como por la capacidad de hacer durar las representaciones –memoria– y de establecer nexos entre ellas –inteligencia–, sobre todo entre las representaciones en general y las lingüísticas en particular. Esa capacidad habilitó al homínido para efectuar nuevas y más variadas formas de conexión, como, por ejemplo, la que se observa en la ejecución de representaciones gráficas. Éstas permiten efectuar reordenamientos de qualia y el descubrimiento de la estructura espacial de los mismos.

95. Hay una cierta complementariedad en los dos grandes modos artísticos del *Homo sapiens sapiens* del Paleolítico superior: el realista, del tipo de los bisontes de Altamira, y el esquemático, del tipo de la cueva de Alpera. Mientras que el primero se centra en la captación individualizada (a, b, c...), el segundo atiende sobre todo al campo de relaciones de los individuos: C (a, b, c...). En el período geométrico, que aparece poco después, se buscan las estructuras espaciales (E) tanto de C como de a, b, c...: E (C (a, b, c...)). También se observa un especial interés por la cuestión de la proximidad y el alejamiento, o sea por la distancia como modulación de la representación. El camino seguido por la civilización ha sido el de tratar de alejarse de lo individualizado a fin de captar lo genérico, sin por ello perder de vista lo individualizado.

96. El observador se aleja del mundo para verlo a una cierta distancia; he ahí el ángulo de visión de la ciencia y la filosofía clásicas.

97. Un observador en un punto del espacio y del tiempo observando un determinado fenómeno: he ahí las bases de la objetividad científica. Lo observado, lo aprehendido, lo conocido se transmite mediante sistemas de proyección. ¿Pero y si se pudiera transmitir de forma directa?

98. Miro a un gato callejero. Se me hacen presentes ciertos qualia en determinadas complexiones que me permiten decir: «Es un gato callejero». Frente a la relativa sencillez de ese nivel de conoci-

miento, que está al alcance de muchos animales –los chimpancés que aprenden formas rudimentarias de lenguaje nombrarían al gato callejero con la misma seguridad que un ser humano–, lo que los microfísicos y los macrofísicos, los químicos y los bioquímicos, los zoólogos y los naturalistas, los etólogos y los geógrafos, los sociólogos y los juristas, etc., dicen acerca de *ese* gato callejero es una masa de información que ocupa miles de páginas, cuya comprensión no está al alcance, por supuesto, de los chimpancés. Si traducimos esas informaciones al lenguaje de las relaciones numéricas que se utiliza en la ciencia –lo cual es perfectamente factible en los niveles microfísicos y macrofísicos, químicos y bioquímicos, pero también en los zoológicos, etológicos y sociológicos–, nos encontramos con una muchedumbre de teoremas y ecuaciones que, ciertamente, no están al alcance de la comprensión de la mayoría de los seres humanos. Entonces vemos que el conocimiento en profundidad de una complejidad tan sencilla de qualia como es la que llamamos *ese gato callejero* reviste una complejidad «numérica» tan grande que su elaboración ha requerido el trabajo de miles de personas durante siglos. Diríase que, respecto al conocimiento humano, la simplicidad con que se nos dan las cosas en el nivel usual de los qualia encubre una infinita complicación en el nivel teórico y, particularmente, en el numérico de los quanta.

99. El concepto de una cosa resulta de la coordinación de una pluralidad de qualia que sirve como representación unitaria o molde de la cosa, lo que supone el uso por parte del entendimiento de las categorías de lo mismo y de lo otro, del movimiento y el reposo, del ser y el no-ser. Para que el entendimiento pueda elaborar conceptos se requieren órganos aprehensores, retentores y combinadores de los qualia.

100. Los protozoarios –las amebas, por ejemplo– están en el nivel filogenético de *aprehensores* de nutrientes, los humanos en el de *aprehensores* de *notitiae*, de representaciones que notifican algo.

101. Toda intelección y sensación se producen como efecto de un contacto y conexión –o serie de contactos y conexiones–, pero, en cuanto tales, la intelección y la sensación son instantáneas. ¿Cómo hablar del instante, de la unidad mínima de tiempo, si se puede *medir* su duración y cabe reducirlo a unidades de tiempo menores? No digo que el instante sea la unidad mínima de tiempo en términos absolutos, sino en términos de sensación e intelección. Lo mismo vale para el punto como unidad mínima de la espaciosidad.

102. Si el instante es y sólo puede ser el gozne que une lo tem-

poral y lo intemporal, el punto es igualmente el gozne que une lo espacial y lo inespacial. De ahí que el instante sea, a la vez, tiempo y espacio, y el punto espacio y tiempo.

103. La sensación y la intelección son dos formas de la presentación. El hacerse presente algo es un dato absoluto: o se hace presente o no se hace presente. El acto de volición también se produce en un instante, como es sólo un instante lo que separa la subida y la bajada de la pelota que se lanza al aire.

104. Desde un punto de vista, el sentir, el imaginar, el recordar, el entender, el querer son absolutos pues implican que, en un momento dado, allí donde no había nada, ahora hay algo; pero no lo son desde otros puntos de vista: el mecanismo de producción de esas funciones, el contenido de las mismas, el campo en que se encuentran sus objetos, etc.

105. «¿No puede ocurrir que no sepa si he sentido algo o no lo he sentido, si he entendido algo o no lo he entendido, si he querido algo o no lo he querido?» «Se puede sentir, entender, querer y, un instante después, no recordar bien si se ha sentido, entendido, querido. Aunque no se sepa si se ha sentido, entendido o querido algo, entre los términos sentir y no-sentir, entender y no-entender, querer y no-querer hay una oposición que no admite un término medio.»

106. La sensibilidad y la inteligencia representan dos polos contrapuestos y complementarios. El primero se caracteriza por una multiplicidad virtualmente infinita —espacial y temporalmente— de impresiones, momentos, puntos, instantes. El segundo por la unificación transtemporal y transespacial. Si la sensibilidad representa la plural exhibición del sentir, según sus variadas especies, ya sensoriales ya emocionales, la inteligencia representa su unificación o armonización, como los colores se confunden en el blanco.

107. ¿Puede ser inteligible aquello que no pueda elaborar en la imaginación? ¿Se puede concebir de una manera clara y distinta algo que no pueda describir en un espacio imaginario?

108. El conocimiento aspira a reducir la complejidad a la simplicidad.

109. Sin referencia a la unidad no hay ni puede haber sensación ni intelección. El sentir-entender implica necesariamente unidad. Los órganos encargados de esas funciones son muchos, pero sólo las cumplen si están armonizados. Por tanto, el sentir-entender no está causado por los órganos, ni por sus constituyentes físicos, al contrario de lo que acaece con el movimiento de un cuerpo, que sí

es generado por la fuerza que en él ejerce otro cuerpo. El sentir-entender siempre es sujeto, potencia activa; los órganos son siempre objeto, potencia pasiva del sentir-entender. El sentir-entender no es un efecto *lógicamente necesario* de los órganos, pero hay una relación factual entre los órganos y el sentir-entender.

110. Entender es lo mismo que sentir en una forma superior de unidad de lo sensible. Entender es, esencialmente, sentir algo como uno. Pero ese *sentir en forma de uno* es el resultado, al menos aparentemente, de una enorme multiplicidad de procesos que incluyen los componentes más elementales de la realidad física. Además, es imposible saber por qué razón esa multiplicidad genera la intelección; sólo se sabe (hasta cierto punto) que la genera y cómo la genera. ¿No debería decirse que en todos los niveles de la realidad física hay intelección, pero en diferentes grados? En la Naturaleza, ¿no está todo dotado de forma, de estructura?

111. Sentir y entender suponen la potencia de sentir y entender. O se entiende o no se entiende, o se puede o no se puede.

112. Con razón ha dicho Merleau-Ponty que «la percepción es un juicio, pero un juicio que ignora sus razones», y que «siempre pertenecerá a la percepción el conocer la percepción».

113. Verdad y falsedad son términos correlativos que se originan en el mismo momento: cuando de la autorreferencia del quale se pasa a la heterorreferencia. Un tipo de heterorreferencia se da entre el quale actual y el fondo sobre el que se destaca. Otro, entre este quale y otros qualia con los que aquél aparece relacionado. Otro, entre diferentes clases de qualia. En el caso de la recordación, es una heterorreferencia que supone una autorreferencia, no como cuando refiero una copia a un original, sino como cuando pongo un cuadro en otra pared.

114. «Todas las opiniones son verdaderas», dice Protágoras. «¿Absolutamente verdaderas?» «No, pues nada hay que sea absoluto en nuestras opiniones.» «¿No es una verdad absoluta que $2 + 2$ es igual a 4?» «No, pues se trata de una verdad *relativa* a las operaciones aritméticas, a las relaciones numéricas que pueden aplicarse a los quanta; *en ese terreno* es una verdad absoluta que $2 + 2$ es igual a 4. Pero cuando se trata de qualia la verdad de las opiniones corresponde a la verdad de las impresiones. Para Fulano ese palo es grande, para Mengano pequeño; para Fulano está doblado (el palo que él ve está dentro del agua), para Mengano está derecho; para Fulano representa el poder real, para Mengano la fuerza bruta; para Fulano es un juguete, para Mengano un instrumento sacro, etc. Como

todo es *con relación a algo*, hay tantas opiniones verdaderas como son las relaciones de ese algo.» «Entonces, ¿son verdaderas dos opiniones contradictorias, por ejemplo “todos los palos son de madera” y “algunos palos no son de madera”?» «Desde un punto de vista lógico no, pero desde un punto de vista poético ambas pueden ser verdaderas.» «¿No habría que decir entonces que las opiniones que se refieren a representaciones con vistas al conocimiento son falsas cuando no se atienen a las leyes de la lógica, pero que esas mismas opiniones pueden ser verdaderas si se utilizan como expresiones del afecto?»

115. «La verdad integral –dice Ortega– sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien, esta suma de perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera “razón absoluta”, es el sublime oficio que atribuimos a Dios.»¹ Vayamos por partes: 1.^o «La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente.» ¿Y si el prójimo ve mal y si yo veo mal, y si, aunque veamos bien, articulamos mal lo que vemos? 2.^o «Cada individuo es un punto de vista esencial.» ¿Y si esos puntos de vista se oponen y contradicen entre sí? ¿Y si ven cosas distintas? 3.^o «Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta.» Si sólo *se yuxtaponen*, sigue habiendo tantas verdades parciales como son las que se han yuxtapuesto. Además, ¿cómo podría ser esa «verdad omnímoda y absoluta», cuando es obvio que es *relativa a* las visiones parciales que se han yuxtapuesto? ¿Y si todos se engañan, y si todos están ciegos? ¿Y si los únicos que ven bien son *dos o tres* y todos los otros –pongamos 20 o 30 millones– sentencian que ven mal? La idea que tiene Ortega de la verdad es *muy democrática*, pero la ciencia no es nada democrática, en el sentido de que a nadie se le ocurre, por más democrático que sea en lo político, encargar a un individuo que ignora las cuatro reglas que dé un curso sobre la física cuántica a especialistas en esa materia.

116. Al saber, a la ciencia, se los suele comparar con un edificio: el edificio del saber, el templo de la ciencia. Como los edificios, la ciencia representa un esfuerzo colectivo, y un refugio donde gua-

¹ *Obras completas*, Madrid 1961, t. III, pág. 198.

recerse de los azares de la vida. La ciencia tiene la grandiosidad, la belleza, la estabilidad de un edificio. Como los edificios, es un sistema de conexiones. Un edificio es una conexión de numerosas conexiones. Todo elemento es solidario con los demás. Lo que sé de un edificio me hace prever lo que de él no sé. Me hago una idea de la planta octava cuando visito la cuarta.

117. Cada uno de los teoremas y proposiciones de una ciencia presupone todos los demás. Cada teorema es lo que es y, además, toda la ciencia, que le hace ser lo que es. Al margen del cuerpo total de la ciencia, carece de sentido.

118. Lo mismo acontece con los constituyentes y principios que hay en el ser humano y en el cuerpo humano: son ellos mismos y, de alguna manera, la totalidad del organismo y el ser.

119. Potencialmente, un átomo es la totalidad del Universo.

120. «*Sé que estoy escribiendo.*» «¿Lo sabes o lo crees? Si lo sabes, debes decirme en virtud de qué razón o razones afirmas que lo sabes.» Dar razón de un enunciado es presentar el fundamento en que reposa. El fundamento consiste en un juego o sistema de conexiones que integra eso que se dice saber.

121. «*Sé que esa figura es un ser humano.*» «Demuéstramelo.» «Su conducta, anatomía y fisiología, posturas, actitudes, etc., son propias de un ser humano.» «¿No será sólo que *lo parece?*» «No es sólo eso. Sus conexiones con lo que la rodea son propias de un ser humano y sólo propias de un ser humano.»

122. «*Sé que es un ser humano*» puede decirse en numerosos contextos y, según sean éstos, significar cosas diferentes. Diferentes, sí, pero integradas en lo que se sabe de un ser humano.

123. El sentido de la cosa está en la cosa y en el campo del que la cosa forma parte. Si se quiere entender x no hay que quedarse sólo en x , sino verla articulada con todas las otras x con las que, racional y experiencialmente, está relacionada.

124. Un punto es ininteligible fuera del contexto de la línea, la línea fuera del del plano, el plano fuera del del volumen, el del volumen fuera del del espacio. El punto, la línea, el plano, el volumen son ininteligibles fuera del campo-de-relaciones-mutuas y de las propiedades inherentes a ese campo de relaciones. Se podría hablar de definiciones «mutuales», «respectivas».

125. El término clásico para «sentir» es alma. Así como el sentir tiene dos modos de manifestarse: el representativo-cognitivo y el afectivo-fruitivo-motor, en el alma hay que distinguir lo que en ella está volcado al conocimiento del mundo (alma-entendimiento del

mundo) y lo que está volcado a la carne, al soma, a lo *psíquico*. El alma tiene, pues, dos orientaciones: hacia fuera –conocimiento del mundo– y hacia dentro –sentimiento de la carne–. En virtud de la primera es el vínculo que une el entendimiento con el mundo; en virtud de la segunda, lo que hace que la carne sienta. La primera origina el principio de exterioridad, la segunda el de interioridad.

126. En términos clásicos, el alma es emanación del entendimiento, como el sentir –predominio de la excitación– lo es del entender –predominio de la resolución–. Sin el entender, el sentir sería ininteligible, como el entendimiento sería inviable sin el Uno.

127. «Como el sentir-entender o el alma-entendimiento es uno para todo ser sentiente-inteligente, hay una íntima solidaridad y comunión de todos los seres sentientes-inteligentes.» «Pero yo siento esto de forma distinta que tú, yo lo entiendo de otra manera.» «Eso no quiere decir que el sentir y el entender sean distintos, sino que la forma o coordinación de objetos sobre el que recaen el sentir y el entender es distinta. El sentir y el entender es una y la misma cosa para todos, como el uno y el no-uno.»

128. El cómo se siente y entiende es diferente para cada cual, porque el cuerpo de cada cual le hace coordinar los qualias a su manera.

129. El entendimiento humano tiene el poder de re-flexionar sobre lo que ha entendido –lo que era nexa pasa a ser objeto de un nuevo nexa–, pero no se entiende a sí mismo. No se entiende a sí mismo como sujeto, sino sólo como objeto-estado. Lo más que puede llegar a entender es que el núcleo de su entender es el Sentir-Uno, pero qué sea en sí mismo el entender, el Sentir-Uno, le es del todo trascendente e inaccesible.

130. El entender del entender, así define Aristóteles a Dios. Decir que es el entender del entender es lo mismo que decir que es el amor de sí mismo o, más brevemente, el Uno-Gozo.

131. Los humanos sólo entienden mediante *imágenes* o compleciones de qualia, Dios mediante su unidad-amor, abismo de luz y tiniebla.

132. Como el punto de partida necesario de toda actividad cognoscitiva es el sentir-entender, el objeto de toda actividad cognoscitiva debe ser sensible-inteligible. El objeto revela el sentir-entender, pero no la razón por la que el sentir-entender tiene el poder de hacer algo manifiesto. La razón por la cual algo es principio no pueden darla las cosas que se basan en ese principio. La razón por la que el sentir-entender es el principio de toda actividad cognoscitiva

es trascendente al sentir-entender. La razón última cognoscible del sentir-entender es el Uno-Gozo, en cuanto protorreferente último de toda excitación-resolución. Puesto el Uno-Gozo, queda puesta la excitación y la resolución, lo que equivale al Bien, y así digo que algo está *bien* cuando hay congruencia entre la excitación y la resolución.

133. Mientras que la imaginación opera por yuxtaposición de qualia-quanta, el entendimiento es principio y fin de *síntesis*. Las síntesis del entendimiento se dan con arreglo a cuatro formas protorreferenciales: de quale, de quantum, de nexo y de modo. Expresado en forma de esquema, todo objeto del entendimiento es: según el *quale*, real (afirmado), irreal (negado), o indefinido; según el *quantum*, singular, plural, o universal; según el *nexo*, ya subsistente o inherente (nexo asertórico), ya dependiente o en relación de causa-efecto (nexo hipotético), ya en relación de comunidad-reciprocidad (nexo disyuntivo); según el *modo*, problemático (posible o imposible), asertórico (existente o no-existente), o apodíctico (necesario o contingente). Todas estas síntesis tienen *fundamentum in intellectu per rem*.

134. Saber y conocer, dos términos que se interpenetran. Cuando digo que *sé algo*, el acento recae en el objeto y sus conexiones con otros objetos. «Sé que la economía francesa es más fuerte que la nigeriana», y doy diferentes razones, unas teóricas —criterios para definir lo que hace que una economía sea más fuerte, etc.— y otras prácticas, de inventario de objetos económicos. El *saber* se refiere a las cosas en sus interconexiones.

135. Cuando digo que *conozco algo* doy a entender que *lo sabido por mí* tiene el refrendo de los que más saben. El conocimiento es un asunto de cultura. El saber es independiente del refrendo, si bien *lo sabido* se dirige a un refrendo cultural, y *lo conocido* viene de lo que *se sabe*.

136. «Sólo lo sabe Fulano» es una expresión más aceptable que «sólo lo conoce Fulano». «Pertenece al conocimiento público», se dice, pero no «pertenece al saber público». Cuando un saber es público se llama conocimiento.

137. *Saberviene* de *sapere*, que quiere decir *degustar*, *saborear*, lo que alude a una experiencia representativo-afectiva individual, personal; *conocer* viene de *cum-gnoscere*, un *saber-compartido* puramente representativo. «Es algo bien conocido» es lo mismo que decir «es algo consabido».

138. Si en el caso del *saber* el sentir-entender se refiere a ciertas

cosas coordinadas en y con el sujeto que sabe, en el del *conocimiento* el sentir-entender se refiere a la coordinación de esas cosas coordinadas en y con varios sujetos que saben. En el conocimiento hay una referencia sociocultural que falta en el saber o, lo que es lo mismo, el saber es contemplado en un nuevo plano de coordinación.

139. Se dice «tiene muchos saberes», o sea *habilidades*; pero no «tiene muchos conoceres». ¿Y si se dice «tiene muchos conocimientos»? Entonces es como si se dijera: «los muchos saberes que tiene gozan del público refrendo o reconocimiento».

140. «Tiene muchos conocidos», pero no «tiene muchos sabidos». «Es un asunto bien sabido»: se apela a la particular habilidad de un Yo, de un conglomerado personal.

141. Los solapamientos del *saber* y el *conocer*. Es difícil que un saber pueda darse fuera de un cierto nivel de cultura, de conocimientos, pero aún lo es más que algo llegue a ser conocido si no se tiene la capacidad de saber.

142. ¿Puede una máquina entender, darse cuenta, tener conciencia? ¿Por qué no? ¿Pero no *suen*a eso raro? Sí, pues máquina se suele ligar a no-conciencia, y conciencia a no-máquina. La cuestión debería plantearse así: ¿puede un artefacto tener una conciencia semejante a la del hombre? Aquí se traen a cuento los ordenadores: pueden efectuar cálculos, ejecutar órdenes en función de esos cálculos... ¿Tienen conciencia? ¿En qué casos debo decir que sí? Se tendrían que dar dos condiciones: que *sientan* lo mismo que el hombre siente, tanto (re)presentativa como afectivo-emotivamente, y que *operen* con todos esos *qualia* como el hombre opera. Si se dan esas condiciones, ¿no deberías decir que la máquina tiene conciencia?

143. El nivel de conciencia más básico es el de sentir dolor/placer o necesidad/satisfacción, lo que se manifiesta a través de movimientos de alejamiento y acercamiento. El superior es el de demostrar que se es capaz de utilizar el lenguaje como puede hacerlo un ser humano bien educado, de deliberar racionalmente y de elegir lo mejor. Si cumple esas condiciones, el artefacto podrá ser considerado un «tecnántropo». Le enseñé un disco rojo, y le oígo decir algo así: «Ese disco me enoja, pues me indica que no puedo ir por ese camino que ahí veo y que tanto me gusta, pero doy las gracias al que lo ha puesto ahí, ya que de ese modo me avisa de peligros que conviene evitar». Naturalmente, este tecnántropo se me antoja algo pedante, aunque tal vez lo que quiere es demostrarme que su manera de pensar es como la de sus interlocutores no tecnantrópicos.

144. Para averiguar si una máquina entiende, se da cuenta, tiene

conciencia, hay que examinar su conducta. Es lo que hacemos con los animales y los seres humanos.

145. ¿Qué es eso de que el recién nacido –según dice un conocido biólogo– registra, no «imágenes» de objetos, sino «elementos» energéticos que provienen del contacto de su organismo con el entorno? ¿No es eso una transposición del mundo de las máquinas al de los animales y los hombres? El recién nacido no es una «máquina registradora». O, si se acepta la metáfora mecanicista, entonces debo suponer que se trata de una máquina *muy* especial, pues registra las variaciones de energía en la forma de *qualia sensa*, de imágenes. El citado biólogo se ve obligado a reconocerlo implícitamente, cuando dice, a continuación, que «registra las variaciones de energía sonora (oído), luminosa (visión), mecánica (tacto), cinestésica (peso), de concentraciones moleculares o iónicas en el aire (olfato), en los líquidos (gusto)». O sea que admite que las «variaciones de energía» son *sonoras, luminosas, táctiles*, etc. El *reconocimiento* de la *cualidad sensible* sería impropio de una máquina. «Sólo por la asociación frecuente de estos elementos [¿cuáles?, ¿las variaciones de energía registradas mecánicamente, o los *qualia sensa* propiamente dichos?] entre sí se establecerá progresivamente la noción de objeto, de volumen, de espacio», concluye.

146. El proceder fisiológico del organismo es tan «inteligente» como los procesos conscientes; y éstos son, con la misma frecuencia, tan «estúpidos» como los procesos orgánicos.

147. El entendimiento no lleva a la conciencia el funcionamiento del sistema glandular, el corazón (a menos que esté enfermo), los riñones, el hígado, la presión arterial, la secreción interna del páncreas, las glándulas, los ovarios, los testículos, el tiroides, etc. Sin embargo, el funcionamiento de esos órganos puede influir profundamente en el sistema nervioso. Su regulación es inteligente, pero *ciega*. El entendimiento reserva la conciencia, se hace *vidente*, cuando el medio en el que se encuentra supera ciertos niveles de indeterminación; pero una vez que ha resuelto la indeterminación, retorna a la ceguera mediante el automatismo. El 99 por ciento de los comportamientos humanos están hechos de automatismos adquiridos. La vida social consiste, esencialmente, en la creación de automatismos: los llamados usos y costumbres, los roles y papeles sociales. ¿La vida social favorece el comportamiento reflejo, que los individuos se comporten de forma inconsciente, automática? Tanto como contribuye al mantenimiento de un determinado nivel de conciencia, un comportamiento responsable y libre.

148. El entender o darse-cuenta-de es inherente a todo ser vivo, desde el protozoo al sabio. Pero hay un nivel crítico, que se da sólo en el hombre, en el que la intelección se hace inteligible a sí misma.

149. ¿En qué consiste que la intelección se haga inteligible a sí misma? En la transformación de un nexo en el objeto de un nuevo nexo.

150. ¿Qué es anterior, el pensar o el entender? Se puede responder: el pensar, ya que el entender no es más que una forma del pensar. Pero también: el entender, pues el pensar no tiene sentido al margen del entender. ¿Y qué es anterior, el desear y el amar, o el pensar? Se puede responder: el pensar, ya que el desear y el amar son formas del pensar. Pero también: el desear y el amar, porque los pensamientos que suscita el deseo o el amor no tienen sentido al margen del deseo y el amor.

151. La sustancia del entender es el pensar. Aquél es la resolución de éste. Para resolver hay que *identificar*, lo que sólo es posible mediante la combinatoria de las conexiones posibles de los términos pensados. En el nivel del protorreferente, la complejión de lo mismo y lo otro.

152. Así como hay un sentir receptivo-pasivo y otro resolutivo-activo, hay igualmente un pensar pasivo y otro activo. Éste es propiamente el entendimiento.

153. En cuanto poder o acción de resolución conectora, unificadora, sintetizadora, el entender implica diversas formas, representativas y afectivas, de cogitata.

154. El principio sentiente-entendiente no es afectado por *lo que* siente-entiende, como la luz no lo es por el hecho de atravesar un medio más o menos turbio. ¿Qué es entonces lo que se ve afectado, alterado? El cuerpo en cuanto instrumento del sentir-entender. ¿Entonces es el cuerpo lo que siente? No. ¿Cómo es que hace sentir de diferentes formas? A la manera como diferentes medios cristalinos dejan ver el foco de luz, que no cambia, de diferentes formas. El principio consciente, o sentiente-inteligente, es afectado por lo sensible-inteligible sin ser realmente afectado, como el mar sobre el que se cierne la galerna: sólo se altera la superficie, el fondo permanece tranquilo, la conmoción es sólo superficial.

155. Aristóteles observa que «el alma es en cierto modo todas las cosas» y la compara «a la mano, que es instrumento de instrumentos»².

² *De anima*, libro III, capítulo VIII, 432a.

¿Cómo averiguar si hay *otras* cosas aparte de aquellas a las que se vuelve el alma? ¿No habría que decir, mejor, que «el alma es en cierto modo todas las cosas *de las que llego a tener noticia*»? Mi entendimiento tiene sus limitaciones. ¿El Entendimiento también? No, pues *nadie ni nada* podría entenderlo, concebirlo.

156. ¿Cómo podría ser verdaderamente entendimiento el entendimiento, si su horizonte se limitase a unas pocas cosas? Porque mirar a *todas*, no es una determinada. Es todas las cosas.

157. La constitución de la realidad, en su sentido más amplio, deriva de dos grandes principios que son complementarios entre sí y proceden de un único abismo fontanal. Bajo el principio supremo de armonía —que incluye el de relación o interdependencia, el cual a su vez incluye el de razón suficiente— se encuentran el de «exterioridad» o mundanidad, que contiene los principios de identidad y no-contradicción a los que obedecen los *qualia* representativo-cognitivos, y el de «interioridad» o carnalidad, animidad, que comprende los principios de confusión y metamorfosis a los que obedecen los *qualia* afectivo-fruitivo-motores. Los constituyentes representativos y afectivos de la imagen mental evidencian esas dos dimensiones.

158. Escala del ascenso: Principio de razón → Principio de relación → Principio de armonía y orden (Eros-Entendimiento) → Uno → Abismo fontanal.

159. Se habla de la filosofía como una *venatio* (caza) o *búsqueda* (*episteme zetoumene*). La *búsqueda* es un *movimiento* bien orientado, lo que supone un *acuerdo* entre la cosa buscada, lo que impulsa a buscarla y el procedimiento de búsqueda. Lo que *impulsa* a buscar puede ser una necesidad (no es el caso en filosofía), un deseo físico (tampoco), o un deseo de descubrir acuerdos, concordancias, entre la realidad de los objetos representativos y la de los estados afectivos. El *método* es el juego de nexos que une adecuadamente *lo que impulsa* a la búsqueda y *lo que es* buscado.

160. La filosofía no rinde el debido honor a los conceptos de que se sirve cuando olvida que los límites entre ellos son a veces borrosos, que dos conceptos pueden ser diferentes aunque la extensión del uno coincida con la del otro, y que los conceptos pueden abordarse desde puntos de vista aparentemente disyuntivos

161. En el discurso filosófico las clases específicas (pertenecientes a un mismo género) no son interexcluyentes. El discurso del filósofo no debe quedarse paralizado a causa de las restricciones que la ciencia impone a los conceptos, si aspira a someter a consideración todos sus nexos posibles. En filosofía no puede emplearse

ningún método que pretenda ser válido a partir de la mutua exclusión de las clases.

162. Es indiferente por dónde se empieza a filosofar, siempre que se establezca una jerarquía de certezas. Las certezas se dan de forma ordenada jerárquicamente. De lo más general a lo más particular; de lo más particular a lo más general.

163. La ciencia puede y hasta debe organizarse según el esquema de la escalera, la filosofía no. La progresión lineal de la primera frente a la revolución circular de la segunda. La organización y técnica de la filosofía es la del círculo: el trazado del círculo puede interrumpirse en un punto cualquiera, que *deberá ser legitimado*. El punto convencional de interrupción es algo que se acepta *a crédito*. El capital y los intereses del crédito se amortizan con los dividendos de los demás puntos del círculo, de todos y cada uno de los enunciados que se siguen del primero.

164. Para extralimitar la filosofía a fin de poder refundarla³, hay que empezar por distinguir lo que pertenece a la inteligibilidad de lo que pertenece a la experiencialidad o vivencialidad. Una excelente conferencia sobre las manzanas no me deja el gusto de las manzanas ni alimenta mi organismo.

³ Es el tema que vertebra el último capítulo del libro.

Sobre el juego simbólico

1. En el horizonte perceptivo del niño no sólo aparecen objetos representativos (ObjRep) y estados afectivo-fruitivos (EstFru) en diferentes conexiones, sino también estados afectivos relacionados con las reacciones que observa en los que le rodean (EstFru-Reac), los cuales, ante sus acciones (Ac), le hacen ver si está bien (Bien) o está mal (Mal). De ahí que a la coordinación ObjRep + EstFru se suma la de EstFru-Reac (Bien, Mal), lo que da lugar a una nueva clase de conglomerados. Obedecer o no obedecer (Obed o No-Obed), ésa es la única salida que en esos casos se le presenta al niño, de modo que se forman, como mínimo, dos nuevas clases de conglomerado: «Obed (ObjRep + EstFru) + (EstFru-Reac (Bien, Mal))» y «No-Obed (ObjRep + EstFru) (EstFru-Reac (Bien, Mal))». Así el núcleo de una acción (Ac) o conducta comprende un haz de qualia, que se desglosan en objetos representativos (ObjRep), estados orgánicos afectivo-fruitivos (EstFru), y estados afectivos de origen social (EstFru-Reac). Con lo que tenemos: «Ac = ObjRep + EstFru + EstFru-Reac». Lo que permite variadas operaciones de conexión-desconexión entre esos tres términos.

2. ¿Qué es el bebé sino los qualia-objetos que le *absorben*, que le *ocupan*? Esta *metamorfosis* en el quale-objeto está en la base del proceso de *imitación-identificación* gracias al cual el niño se vincula especialmente a determinados objetos y se disocia de otros. Esta fase metamórfica culmina en el «pensamiento simbólico».

3. Así como la principal función del entendimiento es que las cosas se hagan manifiestas en lo que son, pudiéndose decir que aquél no es sino ese manifestarse las cosas en lo que son, la función del alma –principio derivado del entendimiento– es, más bien, «hacerse-con» las cosas, o sea asimilarse a las cosas que el entendimiento manifiesta.

4. El bebé está absorto en sus juguetes. En ese momento *es* sus juguetes, lo que está haciendo-sintiendo con sus juguetes. O sea una compleción de objetos y estados: «Compl (Obj + Est)». ¿Qué otra cosa podría si no ser *en ese momento*? Pero el niño *no es solamente* sus

juguetes. Cuando le distrae un ruido que le hace volver la cabeza hacia la puerta, *ya no* es sus juguetes —esos soldaditos de plomo con los que está jugando—, sino ese ruido que viene de la puerta, ese movimiento de volverse acompañado de determinadas sensaciones cinestésicas. Cuando se duerme y sueña que explora el patio de su casa, se transforma en explorador, en el tejido de sensaciones que acompañan a la exploración del patio.

5. Si no admites que *eres* las compleciones de objetos y estados que en cada momento te absorben, te ocupan, te entretienen, te arrebatan, te dominan, ¿qué *otra cosa* puedes ser? ¿Es que hay otra cosa? Como los estados afectivos se refieren al alma-carne y los representativos al mundo, debes decir que eres una compleción de alma y mundo.

6. Al *ver-rojo*, el Yo no *se* siente rojo, pero al *ver-un-rojo-afectivamente-paralizante* el Yo *se* siente paralizado. Lo que eso quiere decir es que el Yo se identifica de forma primaria con la carne (soma, alma) y de forma secundaria con el mundo (cuerpo, materia). Pero hay líneas de comunicación entre la carne y el mundo, entre el alma y el cuerpo.

7. Si no admites que *eres* los qualia afectivo-representativos que en cada momento te ocupan, ¿cómo explicas la capacidad para imitar, base del juego simbólico, sin el cual es inconcebible la formación del niño como persona, y la vida del adulto en tanto que persona?

8. El juego simbólico se basa en cierto uso *imitativo* de la imaginación: muñecas, comiditas, «yo soy..., tú eres...», «ahora vamos por la selva...», etc. En el curso del juego, el niño se transforma en los qualia (objetos y estados, imágenes) que le ocupan. El proceso de *metamorfosis* (identificación) tiene su raíz en el placer que el niño obtiene imitando, lo que comporta la asimilación de las potencialidades de la cosa imitada. La imagen mental no es más que una imitación interiorizada.

9. La metamorfosis se produce en función de los deseos del niño, es decir, de la *necesidad* que experimenta de resolver sus problemas, sus inquietudes.

10. El símbolo actúa como un cuerpo imaginario mediante el cual el niño evoca, revive, actualiza estados o experiencias. Es una representación o imagen que tiene el poder de generar un proceso metamórfico de identificación afectiva con la misma, proporcionándole, al tiempo, un cierto conocimiento del mundo. El objeto-símbolo es asimilado porque los elementos afectivo-fruitivos poten-

cian el complejo de qualia representativo al que aquéllos están adheridos. Así el juego simbólico ofrece al que lo practica conglomerados de qualia representativos, afectivo-fruitivos y motores.

11. La función simbólica es la prolongación afectivo-motriz de la capacidad para formar representaciones de los objetos. Un símbolo es, en esencia, una imagen atractiva y, por ello, se convierte en motivo de metamorfosis identificatoria. Puede ser un gatito o un explorador o un ángel o una concha o una pulsera. Por lo general, el objeto escogido es otra persona, o algo que esté especialmente relacionado con la persona; así suele ser en el caso del adulto, como se ve en las esferas de la religión, de la política, del espectáculo, del deporte, de la profesión. El objeto de identificación metamórfica puede ser cualquier cosa donde el niño o el adulto proyecten alguno de sus intereses: una espada, un automóvil, una pulsera de oro, un chalet junto al mar, una hoz y un martillo, un cuadro, una butaca determinada, el salón del trono, el altar, etc. Cualquier cosa puede convertirse en referente simbólico, con tal que integre elementos afectivos y motores.

12. El símbolo invita a conocer la cosa representada por el símbolo —un perro, un león, etc.— y el campo donde el símbolo se inserta, a causa del sentimiento de simpatía que provoca.

13. El que toda complejidad de qualia, toda imagen, posea capacidad simbolizante débese, no a la imagen en cuanto pura (re)presentación, sino al haz de afectos y emociones asociado a ella.

14. Cuando me *fixo* en algo, ese algo empieza a insinuarse como portador de valores que pueden hacer de él un símbolo. Pero se suele, más bien, llamar símbolo a aquello que un grupo humano inviste con ciertos valores como si estuvieran allí en su lugar natural: en el león y el águila la majestad, en el tigre la ferocidad, en la encina la perseverancia y la paciencia, en el elefante la piedad, en el trono la realeza y la magistratura, en el altar la religión, en una plaza una ciudad, incluso una nación.

15. La imitación adopta una cierta circularidad, ya que reproduce el estímulo.

16. El «instinto» de imitación radica en el sentimiento básico de simpatía, que no es sino la plasmación del principio de relación en el ámbito de la afectividad.

17. Como actividad puramente imaginaria, que puede estar, o no estar, acompañada de objetos físicos, el juego simbólico desarrolla un plexo de significantes que no son lingüísticos ni lógicos y que resultan más personales y motivadores que aquéllos. Aparece al mis-

mo tiempo que el lenguaje, pero independientemente de éste, y desempeña un papel importante en el pensamiento de los niños, como fuente de representaciones individuales, a la vez cognitivas y afectivas, y de esquemas personificantes. Cuando el niño aprende a leer, no desaparece la función simbólica, sólo que ahora puede suscitarla mediante la lectura.

18. Un símbolo se despliega de forma esencialmente narrativa, mítica.

19. Un buen ejemplo de juego simbólico es la *representación de papeles*, ya en el campo de los qualia representativos («ahora soy explorador..., ahora espía..., ahora médico..., ahora jugador de fútbol..., ahora torero..., ahora preso..., ahora me llevan a la horca..., ahora soy rey...») ya en el de los presentativos (funciones de teatro, bailes de máscaras, juegos de disfraces, etc.). En la representación de papeles está el origen de la socialización. La sociedad es una gigantesca arquitectura y un laborioso taller de usos y costumbres, de roles y prácticas: el hombre como vecino, padre, hijo, hermano, estudiante, excursionista, viajero, compañero de clase y de juegos, socio comercial, feligrés, correligionario, ciudadano, pandillero, bañista de playa, comensal, invitado, parroquiano de bar, amigo, consumidor, vendedor, amante, etcétera.

20. Todos esos usos y roles no son más que coordinaciones de qualia (re)presentativos, afectivo-fruitivos y sensorio-motores en relación con el campo de las interacciones sociales. Éstas se manifiestan y sólo se pueden manifestar mediante coordinaciones de esas clases de qualia.

21. El tejido social no es más que una prolongación del doméstico y éste del *personal*, que se basa en los *conglomerados personales*.

22. Tras asimilar diferentes conglomerados de qualia (re)presentativos, afectivos y motores, el niño pasa a correlacionar esos conglomerados con otros motores, y así se prepara para desarrollar conductas basadas en la sistematización de ciertas conexiones de qualia a las que llamamos lenguaje.

23. La educación consiste en asimilar de forma ajustada, armónica, el entorno, ya porque me acomodo a él ya porque lo acomodo a mí. Al principio se trata sólo de una asimilación sensorio-motriz, que culmina cuando se logran reacciones circulares, iterables, en forma de esquemas de acción respecto a la manipulación de los objetos.

24. Las primeras relaciones interindividuales se producen en forma de imitación. El niño imita cómo su madre maneja los cubiertos

y enseres, cómo se ríe, etc. La imitación se da en estrecha conexión con el desarrollo sensorio-motor. Si reducimos este proceso a esquema tenemos: Excitación – Imitación – Asociación.

25. Un niño dice a otro: «Vamos a jugar al tren». Cogen varias sillas y las colocan una detrás de otra en el pasillo. Cuando han formado un «tren», lo miran, y el *efecto* les gusta. Uno se sube a la primera silla, da un silbido y grita «chaca-chaca». Luego se apea y dirigiéndose a la cuarta silla, donde está sentado el otro niño, dice: «Su billete, por favor». Vuelve a sentarse en la segunda silla y al cabo de unos segundos dice con voz campanuda: «Hemos llegado a la estación de Ávila». ¿Es *sólo* un juego de imaginación? No, pues los dos niños han formado un tren de sillas, han ejecutado ciertos movimientos físicos, emitido ciertos sonidos. Pero también es un juego de imaginación, pues su tren es sólo una *imitación* de los trenes de verdad. Sin éstos, no habrían podido hacer ese juego.

26. «Vamos a jugar al fútbol.» Ahora lanzan una pelota y le dan patadas en el pasillo. Tampoco es sólo un juego de imaginación, pues imitan un juego de verdad. Cada uno de los dos niños representa a los dos equipos en lid según lo estipulan las reglas del fútbol, o una adaptación de las mismas.

27. Los juegos anteriores son ejemplos de *traducción*, de *interpretación*. Traducen las reglas del juego del fútbol o las de la marcha de un tren. Las han aprendido a partir de determinadas coordinaciones de qualia, o sea de la observación de numerosos movimientos referidos a complexiones de qualia, en un caso de la marcha de un tren, en el otro de un partido de fútbol. De éste tal vez sólo saben lo que les ha aportado la pantalla del televisor, el patio de la escuela y la plaza del pueblo.

28. «Vamos a jugar al escondite.» Tampoco es sólo un juego de imaginación, aunque éste, como los otros, *direcciona* la imaginación. Se basa en una experiencia cotidiana: la de esconderse cuando no queremos ser vistos, generalmente para librarnos de un peligro, de una amenaza, de un castigo... Ese movimiento no responde en el juego a una necesidad genuina, sino a la representación de una necesidad de la que uno quiere librarse.

29. En determinadas complexiones afectivo-motrices la representación de una necesidad se vuelve necesidad, y la liberación de la representación de necesidad es una liberación genuina.

30. «Vamos a jugar a escribir un cuento.» ¿Es un juego de imaginación? No lo es más ni menos que los anteriores. Ahora, en vez de mover sillas, o dar patadas a una pelota, o buscar escondrijos, lo que

hacen los dos niños es hacer un *tren* de palabras, *dar patadas* a las palabras, sacarlas de sus *escondrijos* para llevar adelante el cuento. Y no es sólo un juego de imaginación, pues de lo que se trata es de *escribir en un papel*.

31. Los juegos que he descrito son juegos *porque* se hacen por gusto y de ellos se espera que rindan ciertos placeres. Pero no todas las cosas que rinden placer son juegos, sino sólo las que implican efectuar determinados movimientos conforme a reglas que se han convenido y se adoptan libremente. ¿En qué consiste el placer que rinden los juegos descritos? ¿En *recrear* el efecto de un tren cuya visión ha impresionado? ¿En *recrear* un partido de fútbol que ha emocionado? ¿En *recrear* una situación tan excitante como la que se experimenta cuando, por necesidad, se ha de buscar un sitio donde esconderse y así evitar un castigo?

32. Sea *lo que sea* el placer, éste se obtiene mediante la ejecución, conforme a reglas, de movimientos de imágenes físicas y mentales en coordinación con movimientos del cuerpo. De ahí que sólo se obtenga el placer que se espera si los jugadores no se sienten cansados, si disponen de una energía sobrante tanto «física» como «mental», tanto concerniente a los movimientos corporales como a los movimientos representacionales; en una palabra, si están en condiciones de ponerse en movimiento como respuesta a un objeto excitante, ya sea la representación del tren ya la del partido de fútbol ya la de buscar un escondrijo ya la de escribir un cuento. Para obtener el placer que buscan, se requiere además que los medios con los que cuentan sean idóneos. Si en la casa no hay sillas ni pelotas ni escondrijos ni papel (o cosas que *hagan las veces* de esas cosas), si no se dan algunas de las otras condiciones que requieren esos juegos, entonces no podrán ponerse a jugar y, en consecuencia, no obtendrán el placer que esperaban. Aun en esas condiciones, todavía podrán efectuar otros muchos juegos. Una cuerda les bastará para jugar a saltar a la comba. Para jugar a echarse un pulso, ni siquiera necesitarán tener dos brazos. Para jugar a correr o a dar saltos, ni siquiera necesitan tener una casa ni un amigo.

33. Hace unos días, en la escalera de mi casa vi que dos niñas no empleaban sillas para «jugar al tren». Les bastaba con extender, en el suelo del descansillo y del pasillo de su piso, los pliegos de un periódico, que habían puesto uno detrás de otro. Aparecí en el preciso momento en que la madre de una de las niñas estaba metiendo los «vagones» en la casa (¿la estación, la cochera?).

34. ¿El placer consiste en ejecutar de la mejor manera posible las reglas del juego? No, eso es sólo una *exigencia*. El placer está relacionado con lo que conduce al fin que se persigue: no ser descubierto, meter goles, tener la sensación de que se hace un viaje, o las que se han experimentado cuando se escucha un cuento.

35. Toda actividad puede transformarse en juego. Basta que me haga disfrutar, para lo cual es requisito imprescindible que *quiera* desarrollar esa actividad. Todo trabajo puede transformarse en juego, como todo juego en trabajo. El juego que me veo obligado a ejecutar, pero que no deseo ejecutar, es trabajo. El trabajo de los futbolistas profesionales consiste en jugar al fútbol. Si se dan ciertas condiciones, pueden transformar en juego ese trabajo de jugar partidos de fútbol. Las fronteras entre el juego y el trabajo son borrosas. Hay grados intermedios. No son clases interexcluyentes, como tampoco lo son el género literario llamado ensayo y el llamado novela. En una novela puede haber páginas que, fuera del conjunto, podrían definirse como ensayo y, a la inversa, al escribir un ensayo, el autor puede interpolar párrafos de tipo narrativo.

36. Pensar y jugar tienen mucho en común. También pensar y trabajar. Pero mientras que en la actividad laboral prevalece el nexo lógico-utilitario, en el juego el afectivo-fruitivo. El uno tiene su fin fuera de la propia actividad, el otro dentro.

37. Puestos a buscar el punto de convergencia de los usos lógico-cognoscitivos y afectivo-estéticos del discurso, ¿no lo encontraremos en el juego, que no sólo practica el hombre desde la infancia, sino muchos animales?

38. Claro que, comparados con los juegos humanos, los de los animales (perros, gatos) son muy elementales, pero los de los chimpancés, por ejemplo, son mucho más variados y complejos que los de otros animales, son más «humanos». A los animales les falta la imaginación desbordante del *Homo sapiens sapiens* cromañón y, sobre todo, la capacidad que éste tiene para objetivar los juegos.

39. Los chimpancés tienen un comportamiento musical. Sus largas series de aullidos colectivos y el tamborileo sobre las raíces de los árboles, ¿qué son sino «conciertos» de música en un estado *rudimentario*?

40. Hay un cierto paralelismo entre la capacidad (o la incapacidad) para el juego y la capacidad (o incapacidad) para el lenguaje. La una no se da sin la otra.

41. Lo propio de la actividad lúdica, en lo que al pensamiento se refiere, está en que combina imágenes por el placer que propor-

cionan esas combinaciones. De ahí que el que ejecuta un juego sea, a su manera, una especie de artista en acción.

42. Las actividades laborales suelen ser más complejas que las lúdicas, pero no siempre. El mundo de ciertos juegos, como el fútbol, es extraordinariamente complejo. Y hay actividades laborales, como la de los porteros de hotel, que son muy simples.

43. Cada época o cultura tiene definido lo que para ella es juego y trabajo, pero como los límites son *borrosos* cabe transformar con relativa facilidad un juego en trabajo y un trabajo en juego. Cazar leones es un juego que sólo se puede permitir una minoría de privilegiados. Hace tres mil años era un trabajo del que sólo se podía eximir una minoría de privilegiados.

44. Así como hay trabajos que se transforman en juegos y juegos que se transforman en trabajo, así también hay juegos que se transforman en ritos religiosos, los cuales, a su vez, pueden acabar siendo festejos populares. Alancear toros es un trabajo que se transforma en un juego que se transforma en un rito religioso (en el mitraísmo) que se transforma a su vez en un festejo muy popular en España y los países hispánicos. En la Roma del siglo II las carreras de carros en el hipódromo eran, a la vez, un juego y un rito religioso que, además, daba trabajo a mucha gente.

45. Las actividades rituales de tipo religioso son consideradas como especialmente *significativas*, en comparación con las laborales y las lúdicas, dentro de las sociedades en las que tienen vigencia. Son como imanes que atraen hacia sí infinitas significaciones de tipo representativo y afectivo.

46. Nerón transformó el suplicio de la crucifixión en el decorado de una fiesta palatina. Hizo del suplicio un juego. De ese suplicio los cristianos hicieron el principal símbolo de su religión. La significación de la crucifixión es muy diferente en esos dos casos. Para Nerón era una exhibición del poderío imperial; para los cristianos, del poder moral de los humillados por los poderes imperial y judío. El crucificado es, para ellos, el verdadero Rey y Dios, no Nerón (*imperator* y *pontifex maximus*), ni el sumo sacerdote del templo de Jerusalén.

47. Como nexo de qualia representativos, la escena de la crucifixión es igual en la fiesta del emperador y en el imaginario religioso de los cristianos, pero en un caso tiene conexiones afectivas que no tiene en el otro. Representada plásticamente, esa misma escena no significa lo mismo en el altar de una iglesia, en la sala de un museo, en una casa particular, y en este caso, es muy diferente si está en el

salón de un no creyente o en la capilla doméstica de un creyente. Una misma cosa o nexo de cosas puede tener valores muy distintos. Lo mismo ocurre con las palabras. Todo depende del campo en que se inserta la cosa.

48. ¿Qué hace que una cosa tenga valor? Que los elementos (re)presentativos estén conectados con los afectivo-motores, o sea con lo que se suele llamar la *vida*.

Sobre el lenguaje

1. Siento, percibo, imagino, recuerdo: en todos esos casos los *qualia* (re)presentativos, generalmente con adherencias afectivo-frutivo-motrices, se combinan con otros *qualia* (re)presentativos que también portan generalmente adherencias afectivo-frutivo-motrices. Ahora razono, llevo adelante una investigación científica, escribo un tratado filosófico, contemplo el edificio del saber: en todos esos casos las adherencias afectivo-frutivo-motrices son irrelevantes.

2. Ahora hablo. Observo que los vocablos son coordinaciones de *qualia* de tipo auditivo que se hallan insertos en cuadros muy sistematizados: prosódicos, morfológicos, sintácticos, semánticos, etc., y que lo que caracteriza muchas de las voces que empleo al hablar —especialmente las que llamo nombres— es que hacen las veces de las cosas que nombran.

3. El lenguaje se basa en el principio de sustitución, en virtud del cual una cosa puede hacer las veces de otra. Decir que se basa en el principio de sustitución es admitir que lo característico del lenguaje es ser *re*presentativo, o sea que una cosa hace las veces de otra. Dicho de otro modo, que establezco un nexo especialmente sólido entre una cosa y otra cosa.

4. La sustitución es *válida* cuando el entramado de las cosas se refleja de forma adecuada en el entramado de los signos lingüísticos, o sea cuando la red de los signos es homomórfica respecto a la de las cosas. Digo que es homomórfica si la conducta y los movimientos en general que generan los signos se asemejan suficientemente a los que suscitan las propias cosas mentadas por esos signos.

5. La sustitución es *útil* cuando la cosa sustituyente —el signifi-cante— es más manejable que la sustituida —el significado.

6. Los signos lingüísticos forman un sistema cuyos elementos pueden ordenarse y reordenarse de forma que representan o reproducen las coordinaciones de elementos en que consiste el mundo. Toda oración gramatical consiste en nombres coordinados, como todo aspecto del mundo consiste en cosas coordinadas.

7. Para hablar con la esperanza de ser comprendido por el que

me escucha debemos él y yo estar de acuerdo en la fijación de una conexión permanente entre los nombres y las cosas nombradas o, en general, entre los significantes y los significados; así entre *ver-rojo* (quale visivo) y «rojo» (quale fónico). Este uso del lenguaje se llama apelación o nominación. El quale nominal tiene dos direcciones u orientaciones: una hacia el campo general de los nombres o apelaciones (el léxico), la otra hacia el campo de las cosas que nombra (el mundo).

8. Supongamos que el niño aprende a hablar mediante gestos. Limitémonos a los corrientes. El ademán de *llevarse-los-dedos-a-la-boca* significa «comer»; el de *llevarse-el-pulgar*, «beber»; el de *llevarse-la-mano-al-pecho*, «yo», y así los demás con que expresamos conceptos tan diversos como «estar loco» (se hace el gesto de atornillar el dedo índice de la mano derecha en la sien del mismo lado), «pensar», «hablar», «correr», «huir», «rechazar», «llamar», «expulsar», «negar», «afirmar», «invitar», «mostrar enojo, ira, miedo», y un etcétera que comprende varias decenas de palabras gestuales. ¿En qué consiste ese lenguaje? En *fijar* la correlación de ciertos ademanes (significante) con ciertas cosas (significado).

9. El habla no hace otra cosa, pero se vale de voces en vez de ademanes, lo que implica aprender a ejecutar ciertas actividades motrices relativas al aparato fonatorio que permitan emitir sonidos de forma articulada.

10. Sólo cuando el niño ha reconocido y almacenado en la memoria una buena provisión de experiencias y ha aprendido a imitar, pasa a la fase del lenguaje. Entonces puede aprender a establecer conexiones entre las nociones, o cosas en general, y las voces, o palabras, lo que le induce a contemplar el mundo conforme a los paradigmas del sistema de la lengua y a depurar, de ese modo, los nexos que unen los objetos. El niño aprende así a pensar en las cosas de forma *abstracta*, independientemente de la acción afectivo-motriz actual. Las palabras y el orden de las palabras hacen las veces de las acciones, objetos, sanciones del otro, etc.

11. Si no hubiera congruencia entre L (sistema de la lengua) y M (mundo), no sería posible el tránsito del uno al otro. L y M son homomorfos, no isomorfos, pues L es siempre una selección de M. Los progresos de la ciencia y de la literatura tratan de hacer cada vez más isomorfos L y M.

12. Primero se aprenden coordinaciones sencillas, tanto de los movimientos del cuerpo (A', B', C'...), como de los vocablos que las reproducen (A'', B'', C''...). Luego se aprende a coordinar las más

complejas. Por último, se automatizan, de forma cada vez más integrada, los movimientos coordinatorios. Ulteriormente, el análisis permitirá descubrir las reglas y los paradigmas que regulan las coordinaciones lingüísticas. A la acción de coordinar la llamo también componer.

13. Empiezo por frases que responden a una regla de composición o construcción sencilla y voy pasando, gradualmente, a composiciones más complejas. Lo mismo ocurre cuando aprendo a dibujar, a diseñar casas, a dirigir una empresa.

14. El conocimiento progresivo de una lengua se asemeja al de una ciudad.

15. Como el virtuoso de un instrumento, el que domina una lengua no se para ante cada palabra, no busca la regla que debe aplicar. Las frases salen por sí mismas. Si además de dominar la lengua, domina el asunto de que se habla, encuentra automáticamente las fórmulas expresivas, como el que abre un estuche y extrae los objetos que contiene.

16. Aprender a hablar consiste en aprender a correlacionar los nombres con las cosas designadas por esos nombres. Aprender a retratar también consiste en aprender a correlacionar los trazos con las cosas retratadas. Por eso se dice que una lengua es una imagen del mundo.

17. ¿Es el dibujo algo así como la mano que habla? ¿Pero no habla también la mano cuando acaricia, cuando trabaja? El dibujo ¿no será entonces la mano que *traduce* a trazos lo que el ojo ha mirado? O sea el dibujo es la mano que habla, porque *traduce* lo que ve el ojo.

18. El uso del lenguaje amplía enormemente el ámbito de lo que puedo imaginar, ya que me permite establecer nexos diferentes de los que encuentro en las cosas. Además de originar *mundos hipotéticos* (imaginarios, contrafactuales), el lenguaje permite objetivarlos, retenerlos y comunicarlos fácilmente.

19. Con la adquisición del lenguaje el niño depura las formas de inducción y, sobre todo, las de deducción, y experimenta numerosas coordinaciones de qualia. Así adquiere una idea relativamente precisa de *qué* son las cosas, *para qué* sirven, *cuáles* son sus apetencias, *cómo* satisfacerlas, *quiénes* son los otros, *qué le exigen*, etc. Utilizándolo para hablarse a sí mismo, abarca, conexiona, experimenta un mundo ampliado.

20. El niño establecerá numerosas inferencias materialmente válidas, pero formalmente incorrectas, como «la leche apacigua la

sed; el contenido de este vaso apacigua la sed; luego el contenido de este vaso es leche», lo que puede ser materialmente correcto, pero formalmente no lo es. Lo correcto sería: «la leche apacigua la sed; el contenido de este vaso es leche; luego el contenido de este vaso apacigua la sed».

21. Los conceptos pragmáticos son los sillares con los que opera el lenguaje. Entiendo por conceptos pragmáticos los conglomerados-de-qualia que son originados por las experiencias sensorio-motrices, por la acción.

22. Con el habla se le transmiten al niño numerosas conexiones puramente imaginarias: «los niños que hacen esto van al infierno, los que hacen eso van al cielo», «si te portas mal vendrá el coco y te llevará». Mientras que la primera parte de esas expresiones es experimentalmente inteligible, la conexión de esa primera parte con la segunda es inducida en razón de que la imaginación del niño puede formarse una noción (ficticia) del infierno, del cielo, del coco. El uso del lenguaje permite la floración de innumerables nociones fantásticas. Éstas pueden confundirme, engañarme, pero también disfrutar, cuando se ensartan en la forma de cuentos.

23. Cuando se conoce la clase de animal que es el hombre uno ya no se extraña de que se haya dicho que «la palabra fue dada al hombre para ocultar su pensamiento».

24. Las fuentes de error no sólo proceden de los abusos semánticos, sino también de nociones o conceptos pragmáticos defectuosos.

25. Todo término lingüístico está inserto en una red de relaciones altamente sistematizada: hay reglas fonológicas, morfológicas, sintácticas, semánticas, léxicas, prosódicas que determinan su uso. Además, todo término hace siempre referencia a cosas o/y a relaciones entre cosas. A un número virtualmente infinito de cosas le asignamos el vocablo único «amarillo», pero puedo precisar de *qué amarillo* se trata mediante nuevas denominaciones (este amarillo es el amarillo número 15 de esta escala de 20 amarillos).

26. El procedimiento lingüístico básico es la nominación. Consiste en reunir diferentes cosas o nociones bajo el rótulo de una voz a la que llamamos nombre. Esta operación está expuesta a numerosos errores, a menos que se *defina* claramente la aplicación del nombre. Como las cosas son muy variadas, a menudo damos un mismo nombre a cosas muy diferentes sólo porque percibimos que tienen algo en común: el nombre «centro» puede emplearse en campos semánticos tan distintos como el de la política, la geometría, el urbanismo, el fútbol, etc.

27. Los maoríes poseen 3.000 nombres de colores. ¿Es que los maoríes perciben muchos más que los no maoríes? No. Lo que ocurre es que no los identifican o engloban en un solo nombre cuando pertenecen a cosas de estructura diferente. ¿Y eso por qué? Tal vez porque los maoríes no tienen mucha capacidad para descubrir nexos entre las cosas. Pero la razón puede ser otra: los maoríes *no se fían* demasiado de la corrección de esos nexos.

28. El significado de una expresión o un vocablo no está en la expresión o el vocablo, ni en lo que éstos *hacen sentir*. Es inútil querer averiguar el significado de *pan*, *esto*, *número*, *correr*, *lámpara*, *socialismo*, *cuota*, quedándose sondeando los sentimientos que inspiran esos vocablos. Se empieza a descubrir su significado cuando se los pone en conexión con otros. No es lo mismo *pan* en «la subida del precio del pan», «ganarás el pan con el sudor de tu frente», «pan y circo», «éste es el pan bajado del cielo», «es bueno como el pan», «la política cerealista del Gobierno», «he vendido cien barras de pan», etc. Pero no basta con poner un vocablo en conexión con otros para saber su significado; para ello hay que colocarlo en campos interactivos más amplios.

29. Las expresiones lingüísticas forman parte del universo de la expresión. Son una parte, cada vez más relevante y voluminosa, de ese universo. No hay solución de continuidad entre las diferentes formas de expresión. Éstas pueden ser lingüísticas, corporales, gráficas, etc. Expresión es toda *cosa* (significante) que sirve para hacer referencia a *otra cosa* (significado). Las expresiones forman sistemas.

30. A cada palabra puedo ponerla como eje de revolución de los diferentes términos que tienen relación con ella. Digo que hay *conexión* entre la palabra-eje y los términos de su revolución cuando las relaciones son significativas.

31. Una revolución es completa cuando abarca todas las relaciones que se pueden dar entre la palabra-eje y los términos del círculo de revolución. Obviamente, una revolución completa es sólo un ideal.

32. Lo que hace significativas las *conexiones* de la palabra-eje y los términos de revolución es la vida en su sentido más amplio, o sea los componentes afectivo-frutivo-motrices que se adhieren a los qualia (re)presentativos, así como los componentes (re)presentativos a los que van adheridos los afectivo-frutivo-motrices.

33. «Hay en cada palabra un germen, unas posibilidades, un movimiento. Hay un impulso del pensar, una potencia activa de metá-

foras y de figuras», dice Eugenio d'Ors¹. ¿Cómo podría ser de otro modo, si las palabras surgen de la acción del cuerpo sobre las cosas, de la determinación de lo que hay en las cosas de parecido o diferente a otras cosas? Al igual que el conjunto de las cosas, el de las palabras forma también una red.

34. «[Madame de Rênal] de repente recordó la palabra terrible “adulterio”. Todo lo que puede imaginarse de vil y asqueroso en amor, se le representó en su imaginación. Aquellas ideas parecían querer manchar la imagen tierna y divina de Julián y la dicha de amarle. El porvenir se pintaba con colores sombríos. Se veía despreciable.»² Reconstruyamos el proceso y sus ramificaciones: (1) en la mente de Madame de Rênal irrumpe la voz «adulterio», la cual suscita (2) un torbellino de imágenes viles y repugnantes relacionadas con el amor, que (3) mancilla no sólo «la imagen tierna y divina de Julián y la dicha de amarle», sino también (4) los pensamientos relacionados con el futuro. Por último (5), la palabra «adulterio», a causa de las anteriores adherencias y ramificaciones, hace que Madame de Rênal se sienta una mujer despreciable.

35. Las operaciones del espíritu –sentir, imaginar, pensar, razonar, etc.– tienden a emplear el mínimo esfuerzo para conseguir el mismo resultado, a menos que el hablante quiera demostrar lo esforzado que es, pero aun así empleará el mínimo esfuerzo para demostrar lo esforzado que es. Aprender una lengua es aprender a realizar las expresiones de esa lengua con el menor esfuerzo; mediante el establecimiento de los nexos más sencillos. Sólo si el resultado no es satisfactorio, aumenta el esfuerzo. «Aquí ha cambiado algo.» En ese primer momento sólo percibo algo muy vago que presenta una disonancia, una excitación. «Debo examinar lo que ha cambiado.» Entonces hago nuevos esfuerzos hasta que puedo decir que he hecho el inventario completo de los cambios.

36. Los neurobiólogos han descubierto recientemente que cuanto mejor se conoce una lengua, menos espacio neuronal ocupa en el cerebro. Descubrimiento hartamente previsible, pues cuanto mejor se aprende algo, se mejoran proporcionalmente las conexiones de las cosas aprendidas, de modo que se subsumen en una sola regla casos para los que antes se requerían varias. ¿Quién no ha notado cuánto espacio se libera cuando se ordenan los libros de una biblioteca?

¹ *El secreto de la filosofía*, Madrid 1998, pág. 60.

² *El rojo y el negro*, ed. cit., t. I, pág. 102.

37. Cuando quiero ver algo no empiezo mirándolo a través del microscopio. Si quiero mirarlo todo a través del microscopio acabo por no ver nada. La acción de ver una cosa es solidaria con el horizonte o nivel donde la cosa se halla.

38. Para averiguar qué significa A no basta con saber que A tiene algún tipo de relación con B, sino *qué* nexo hay entre A y B. ¿Qué significa *perro*? No basta con saber que *perro* tiene relación con otros términos, sino que hay una conexión *de tal o cual clase* entre *perro* y *ladrido*, *perro* y *mamífero*, *perro* y *guardián*, *amigo del hombre*, *granja*, *competición canina*, *caza*, *portero del Hades*, *el primer ser que reconoció a Ulises cuando éste llegó a Ítaca*, etc. Para averiguar el significado de *perro* hay que determinar el tipo de nexo que hago al usarlo.

39. Me pregunto o pregunto a otro por el significado de A cuando noto una cierta disonancia o incongruencia entre A y el marco de referencia en el que lo tengo ubicado.

40. Estoy leyendo rápida y fluidamente una página. De pronto, *tropiezo* con una palabra, con una construcción sintáctica inusual. Entonces inicio una búsqueda del significado de la palabra, del sentido de la frase. Es una búsqueda de *razones*, que consiste en insertar la expresión con la que he tropezado en diferentes círculos de revolución.

41. El esfuerzo que requiere la búsqueda de un significado es proporcional a la dificultad que se debe superar. No se emplea un fusil para matar moscas.

42. El lenguaje consta de *nombres y relaciones*; de cosas y nexos. Los nexos pueden dar lugar a nuevas cosas. Una acción consiste en establecer nexos entre las cosas. La relación de una imagen con el nombre que la designa no es una cosa, pero la relación de sucesos que describo en un artículo es una cosa, una cosa articulada.

43. El nombre es una cosa que asocio a otra, a fin de destacar ciertos rasgos de esta última y poder comunicarla fácilmente, así como para recordarla mejor o para obtener una cierta fruición.

44. La semejanza de los nombres desorienta sobre la formación del concepto que designan. Obsérvese hasta qué punto son diferentes las formas de concebir *tranvía*, *león*, *magnanimidad*, *justicia*, *electrón*, *motor eléctrico*, *nube*, *sustancia*. Y, sin embargo, todos esos vocablos están englobados en la categoría de nombre común, lo que puede inducir a engaño al desprevenido y a esas tontas discusiones por palabras de que tanto gustan los que dan sus primeros pasos en la filosofía.

45. ¿El significado de una palabra *está* en la imagen mental que

suscita dicha palabra? Si así fuera, ¿qué significado podrían tener vocablos sobre los que no cabe una imagen precisa como «con tal que», «aunque» y las conjunciones y preposiciones en general? El significado de una palabra está en el *uso* que se le da, y el uso es solidario con la *red de relaciones* en que la palabra está inserta. Consiguientemente, para saber qué significa una palabra debo ver cómo casa con el elenco de las otras palabras y, sobre todo, de las situaciones a las que cabe aplicarla.

46. La palabra hace posible un desarrollo que sólo está apuntado en la imagen. No tanto en la imagen como en la *disgregación* de ésta en sus componentes representativos, afectivos y motores.

47. Los nombres son marbetes que se *prenden* a las cosas que nombran; no describen ni representan su identidad, sólo la rotulan, y la suponen.

48. La palabra es una señal que nos invita a atender a un determinado objeto o nexo de objetos y, también, a efectuar una determinada acción que apunta a unas determinadas contemplación y fruición.

49. Para dilucidar la significación de las palabras, Wittgenstein apela al uso que se les da en la vida. Con lo que viene a admitir *únicamente* el uso que se da a las palabras en el plano de las *utilidades* de la vida práctica. Pero la poesía enseña otros usos verbales, que no tienen que ver con la acción, con los pragmas, sino con otro tipo de acciones, puramente imaginarias y contemplativas, que suscitan afectos y fruiciones en razón de su propia forma.

50. Las dos dimensiones de la palabra que acabo de mencionar no sólo son compatibles, sino inseparables y, ambas, originales. Debo diferenciar los «juegos de lenguaje» de Wittgenstein —cosa que no hizo este filósofo— en juegos de acción o pragmáticos y en juegos de pensamiento o contemplación.

51. En los juegos de lenguaje que tienen por objeto las operaciones cognitivas y volitivas se trata de averiguar *qué* son las cosas de suyo y *qué* con vistas a la acción. En cambio, en los juegos de lenguaje que tienen por objeto las operaciones estético-fruitivas lo que importa es el sentimiento que las cosas inspiran. Conviene distinguir entre juegos de lenguaje de tipo cognitivo, volitivo y estético-frutivo.

52. El uso no aporta *toda* su significación a las palabras, ni siquiera en el caso de la significación de las palabras *según se usan en la vida diaria*, pues el uso descubre significaciones necesarias, ideales, sin las cuales sería impracticable: números, figuras geométricas, relaciones y categorías lógicas, axiomas matemáticos. ¿Es que estas

cosas no significan? Claro que significan y lo hacen hasta el punto de que, sin ellas, nada sería significativo. De ahí que deba llamarlas *protosignificantes*. ¿Significan al margen del uso? No, pero no es el uso lo que les otorga su sentido, sino que son ellas las que hacen posible que en la vida las palabras tengan sentido. En el uso del lenguaje no todo debe su origen a la ocasión y a la convención. Gracias a la ocasión descubro que $2 + 2 = 4$ o que un tigre es un animal feroz y peligroso, pero esos descubrimientos no son el resultado convencional de la ocasión que ha permitido hacer el descubrimiento.

53. Las nociones o ideas abstractas –justicia, democracia, fuerza, color, etc.– son reglas de uso de los objetos concretos a los que se aplican las reglas.

54. Las expresiones *figuradas* obedecen al deseo de agradar, mover, impresionar al oyente, en tanto que las *literales* atienden sólo a su instrucción teorética sobre la cosa de que se trate.

55. En el discurso se dan varias *alturas*. La primera, cuando todo lo considero como exterioridad, representación. La segunda, cuando considero las representaciones como referentes de la emoción, del afecto, de la acción. La primera altura es la lógico-científica, la segunda la etomnemónica. ¿Qué sería una *altura* mística del discurso? ¿Considerar las representaciones del mundo y de los estados del alma desde lo trascendente, a través de la *visio Dei in caligine*?

56. Tres son los factores determinantes de que los homínidos de tipo australopiteco desarrollasen el volumen cerebral característico del proceso de hominización: el uso de las manos (manipulación), el del habla (locución) y el de los pies y las piernas en postura eriguida (marcha).

57. La *manipulación* o manejo de objetos tuvo estas tres consecuencias principales: en primer lugar, la coordinación de movimientos para asir los objetos físicos, lo que comporta una forma de *objetivación* de las (re)presentaciones de los mismos; en segundo lugar, la coordinación de movimientos para operar técnicamente sobre esos objetos, lo que comporta formas de cohesión individual y colectiva sin las cuales no cabría aprendizaje, o sea la adecuada coordinación de los movimientos de las manos y de los dedos con los de los ojos y el cuerpo en general (posturas de manipulación), y *también* con los movimientos efectuados de forma pertinente por los compañeros de manipulación; en tercer lugar, la sistematización de las observaciones efectuadas acerca de todo tipo de objetos aprehensibles. Todavía se llama en la jerga filosófica *simple aprehensión* a la captación más simple de tipo cognoscitivo.

58. La *simple aprehensión* es una prolongación de la aprehensión manual. Ésta permite acercar y alejar los objetos a los órganos sensoriales, así como girarlos, tantear su dureza, resistencia, peso, etc. Así el homínido fue aprendiendo a coordinar qualia representativos, afectivos y cinéticos de tipo orgánico, lo que le permitió formarse ideas coherentes (relativamente) de infinitud de cosas; ideas en las que una parte esencial venía de lo que el homínido podía hacer a y con los objetos usando las manos.

59. El homínido no utilizó sus manos, brazos y otras partes del cuerpo para hacer cosas, para manipular, sino también para expresar y comunicar sus pensamientos. Su primer lenguaje fue de acción, de gestos y ademanes. Este lenguaje fue hecho posible por dos tipos de movimientos: de una parte, los implicados en las operaciones técnicas constructoras de artefactos (raspadores, puntas, etc.); de otra, los resultantes de sus estados emotivos, los cuales generan movimientos del cuerpo (brazos, piernas, etc.) y, entre ellos, de tipo oral, de los que resultan las voces exclamativas. Puede decirse que los movimientos que dieron lugar al lenguaje de acción o gestual eran unos de tipo técnico-racional y otros de tipo emotivo-natural.

60. La *locución*, tanto la gestual como la oral, hizo que el homínido pudiera dar nuevos desarrollos a sus capacidades de coordinación, imaginación y memoria. La locución se basa en la coordinación de un repertorio finito de términos verbales con un repertorio virtualmente infinito de objetos, lo que obliga a un análisis del universo de las cosas y, por tanto, a tareas de abstracción mediante las cuales formar clases de objetos. De otra parte, la locución se basa en la correcta coordinación de los términos verbales independientemente de las cosas a que se refieren, lo que supone la estructuración de esos términos en un sistema verbal. Todo ello implica un desarrollo extraordinario de la imaginación y la memoria, así como del análisis verbal y objetual.

61. Como el uso del lenguaje afina la correlación de «objeto-término lingüístico» (O-L), el homínido se vio obligado a desarrollar su capacidad de análisis de O, a fin de precisar el valor semántico de L, lo que supone la interacción de los homínidos (H) con O y L, así como con otros H. Todo lo cual dio lugar a la formación de O, L y H, así como de diferentes complexiones entre esos términos. En lo que a L se refiere está la complexión formada por los nombres (N) y la formada por los verbos (V), según que L tenga que ver sólo con los O (nombres de objetos) o con la acción de los H sobre los O (tiempo, modo, acción-pasión, potencialidad, etc.).

62. El lenguaje fue así la forma más antigua de la ciencia, y también del arte, de un arte *sui generis*, diferente del de manipular objetos materiales con las manos. Y fue también un método de integración social.

63. La *marcha* en posición erecta permitió la danza y dio mayor flexibilidad al cuerpo, el cual pudo así adoptar las posturas más variadas (piénsese en los asanas del yoga).

64. Todas estas innovaciones fisiológico-anatómicas propiciaron y hasta hicieron necesarias formas nuevas y más complejas de coordinación, ya que manos y brazos, ojos, boca y piernas lograron una autonomía respecto al conjunto de la fábrica somático-corporal que no se encuentra en el resto de los animales. De ahí que posibilitasen y aun exigiesen nuevas formas de coordinación e integración somático-corporal.

65. El factor decisivo inicial de los cambios que se produjeron en los homínidos y arcántropos a lo largo de unos cinco millones de años fue la *liberación de la mano*. Esta liberación supuso la *contemplación objetiva* de los qualia, que sólo es posible mediante la modulación de la distancia y el giro. El arcántropo fue el primer animal que pudo *girar* los objetos y colocarlos a una distancia mayor o menor de los ojos mediante un movimiento fácil y regulado de las manos.

66. Los miembros de los perros, caballos, cerdos, leones, elefantes, pájaros, peces y todos los demás animales están mucho más *unidireccionados* que los del hombre. Forman un *bloque*. Los del hombre gozan, en cambio, de una mayor autonomía. Están, pues, más *pluridireccionados* o no-direccionados. Lo que permite formas más complejas y variadas de coordinación.

67. El conocimiento de los objetos depende de la contemplación coordinada y completa de los qualia que los hacen presentes. La manipulación fue, justamente, lo que hizo posible ese tipo de contemplación. La manipulación está en la base de los movimientos que podemos llamar cognitivos: la modulación de la distancia entre el objeto y los órganos sensoriales, la mensuración, el giro que permite percibir las cosas por todos los lados.

68. Recuérdese lo que dice Kepler del círculo y el movimiento circular. Con sus manos, brazos y piernas el hombre es el único animal que puede reproducir el movimiento que efectúan los planetas en sus órbitas. Es curioso que el perímetro del cráneo (ver los sombreros) describa una elipse, que es la curva que describen los planetas al girar alrededor del Sol. Mientras que la circunferencia se origina a partir de la rotación alrededor de un solo punto, la elipse

necesita dos puntos, o focos, lo que supone una forma más compleja –dual– de coordinación del movimiento. No sigo a Kepler en su teoría de que la forma esferoide del cráneo es una consecuencia de las revoluciones celestes, pues la razón parece estar en que el esferoide craneal es la forma que permite aprovechar mejor el espacio que sirve de habitáculo al encéfalo. De todos modos, esta teoría es bastante superficial, insuficiente.

69. Los prehistoriadores han observado que en el arte paleolítico las imágenes no se presentan de forma lineal, sino como un cuadro donde hay un centro y una periferia. Aunque se acumulen, no pierden el sentido de esta distribución en aureolas. Diríase que en esas composiciones están ya todas las virtualidades del círculo que se explotan en los diagramas de tipo mnemónico.

70. La invención y el desarrollo del lenguaje –tanto el gestual como el vocal– fueron a la par que el progreso en las técnicas *materiales*, en la fabricación de instrumentos y herramientas. El lenguaje es, también, una técnica. Si se nos antoja más inmaterial que la de construir armas o muebles es porque las palabras que proferimos al hablar son *invisibles* y se *fabrican* modulando aire en el interior de nuestro cuerpo.

71. Cuando construyo un artefacto, por ejemplo una mesa plegable con las piezas que he comprado en un almacén, advierto en seguida que la construcción del artefacto es del mismo género que la construcción de una frase. Supongamos la frase «Lucio construyó ayer una mesa plegable sin cometer un solo fallo, después de haber leído atentamente las instrucciones que venían en el folleto». Esta frase puede resumirse, de forma aproximada, en la siguiente cadena de signos: «L –*cons(tp)*– MP, A // L –*no com(tp)*– F // L –*l(tpp)*– I» (donde L = Lucio; *cons(tp)* = tiempo pasado de construir; MP = mesa plegable; A = ayer; *no* = no; *com(tp)* = tiempo pasado de cometer; F = fallo; *l(tpp)* = tiempo pasado de leer respecto a otra forma verbal en pasado; I = instrucciones del folleto). Alguien sabe una lengua cuando conoce las piezas (léxico) que se pueden utilizar en esa lengua –en este caso: L, MP, F, I, etc.–, así como las formas de conexión que admiten esas piezas –en este caso, representadas por los verbos-tiempos *cons(tp)*, *no com(tp)*, *l(tpp)*–. Lo mismo ocurre cuando se plantea la construcción de la mesa plegable cuyas piezas he comprado en el almacén. Hay unas *piezas* que debo reconocer (= vocabulario). Estas piezas son: tableros semicirculares (2 TS), tablero rectangular (1 TR), listones para vertical (2 LV), listones para horizontal (2 LH) –estos dos elementos sirven para formar

las patas fijas y el apoyo central de TR-, y estructuras de listones, ya construidas en la fábrica, que sirven de patas movibles (2 PM) y que son descomponibles en LV y LH. Tenemos así los siguientes *nombres*: TS, TR, LV, LH, PM. A esos nombres hay que agregar otras *palabras*, que sirven de *conjunciones*: los tornillos y herrajes 1x, 2x, 3x, 4x, 5x, 6x. La construcción de la mesa, como la de la frase que he puesto de ejemplo –«Lucio construyó ayer una mesa plegable sin cometer un solo fallo, después de haber leído atentamente las instrucciones que venían en el folleto» o, esquemáticamente, «L –*cons(tp)*– MP, A // L –*no com(tp)*– F // L –*l(tpp)*– I»–, supone el conocimiento de las reglas de construcción –o conexión adecuada– de las piezas, o sea las reglas sintácticas. En el caso de la construcción de la mesa el semantema es muy sencillo y concreto –*esta mesa plegable que he colocado en el comedor*– si lo comparo con la complejidad semántica de la frase mencionada. Observo también que, en el caso de la construcción de la mesa plegable, la función del verbo la desempeña, no una pieza determinada, sino la *acción del cuerpo* y, sobre todo, los movimientos del brazo y de la mano que, ayudados por dos herramientas –un destornillador y un punzón– que vienen a ser *prolongaciones* suyas, conectan las diferentes piezas mediante determinados herrajes en el orden exigido por la forma de la mesa plegable.

72. En su estructura profunda, las técnicas de construcción lingüísticas y carpinteras, o materiales en general, son *idénticas*.

73. Pero ¿y si en vez de una mesa plegable lo que tienes que construir es un transatlántico? Entonces es como si en vez de pedirme que construya la frase «Lucio construyó ayer una mesa plegable sin cometer un solo fallo, etc.», me piden que construya una novela como *En busca del tiempo perdido*. Aun así hay diferencias. Sí, más o menos la que hay entre *esta mesa plegable* que acabo de construir, que estás viendo aquí, que me sirve para comer, etc., y la frase mencionada en el ejemplo.

74. Supongamos un lenguaje de ademanes. Éstos sirven ya para mostrar cosas, en cuyo caso éstas hacen las veces de nombres, ya para designarlas mediante un ademán característico, en cuyo caso los ademanes son los nombres de las cosas. Los ademanes se emplean a menudo, todavía hoy en día (como cualquiera puede comprobar fácilmente), para designar cosas tan variadas como beber, comer, callar, pensar, negar, rechazar, invitar a acercarse, avanzar, llamar, oler, oír, mirar, saludar, despedirse, dar, recibir, trabajar, amenazar, luchar, enloquecer, dudar, disgustarse, enfadarse, yo, tú, él, grande, pequeño, mal olor, placer..., hasta no menos de unos 50 términos

gestuales, que todo el mundo conoce y que son utilizados por gentes que hablan diferentes lenguas.

75. El lenguaje oral no debió de ser muy posterior al gestual, dada la tendencia natural del hombre a emitir sonidos, sobre todo cuando se siente embargado por una intensa emoción o desea señalar algo, lo que quiere decir que *eso que quiere señalar* le ha emocionado de alguna manera y ha sido adecuadamente identificado. Pero debió de llevar su tiempo el desarrollo del lenguaje oral, ya que, a diferencia de los órganos utilizados para el de acción o gestual —manos y brazos sobre todo— y de los centros neurobiológicos correspondientes, los órganos implicados en el lenguaje oral (lengua, garganta, labios) y los centros neurobiológicos correspondientes sólo estuvieron en condiciones de cumplir esa función después de largos procesos de adaptación y selección filogenética.

76. Cabe suponer que el propio lenguaje gestual, en el que se halla el origen de las danzas sagradas (es algo que se puede observar en danzas tan elaboradas como las que se ejecutan todavía hoy en las ceremonias de los templos confucianos), era un desencadenante de emociones que buscaban una forma de expresión mediante exclamaciones y voces emitidas al ritmo de los movimientos del lenguaje gestual.

77. Así, a lo largo de centenas de miles de años, el *Homo habilis* y sus sucesores fueron desarrollando numerosas variantes de lenguaje gestual y, sobre todo, oral. Los signos del primero debieron de ser más estables que los del segundo, pues el repertorio de formas expresivas diferenciadas que permiten los movimientos manuales y corporales es, en general, mucho más limitado que el oral (todavía hoy, en sociedades donde se emplean lenguas diferentes, se conservan los mismos gestos y ademanes para referirse a ciertas nociones), y debieron de ser también más *estimulantes*, dada la íntima relación entre el gesto y la acción.

78. La manipulación de los objetos —con las operaciones reguladas y reiteradas de acercamiento y alejamiento, de giro, de superposición, comparación y mensuración—, esa manipulación es, por sí misma, la primera forma de visión teórica, de teoría de la realidad habida por los homínidos y arcántropos. Como esta visión teórica está íntimamente unida a la praxis técnica, hay que esperar a la formación del lenguaje para que se vuelva *formalmente* teórica. ¿Por qué? Porque la aceptación de la asignación de un nombre a una clase de objetos es la prueba de que el objeto ha sido comprendido en lo que es. Sin esa comprensión o «teoría lingüística» del objeto se-

ría imposible *identificarlo* con otro objeto (el nombre) sobre la base de que éste es isomorfo de aquél (significado). Creado el nombre, éste provoca la presencia imaginaria de los objetos a los que se refiere, es decir, su contemplación.

79. La experiencia constituye la sustancia de la nominación. Sin experiencias concomitantes un nombre es sólo *flatus vocis*.

80. Los neandertales, cuya encefalización es semejante, en términos absolutos y relativos, a la de sus concurrentes cromañones, de los que derivan las razas de la humanidad actual, tenían el defecto de una articulación vocal menos variada y fácil que la de estos últimos (es lo que se deduce del análisis de los huesos fósiles del aparato fonatorio). Pero no es ésta la única razón de que perdiesen la partida filogenética. Otra es que los neandertales eran una forma de humanidad menos *fantasiosa* que la cromañón (es lo que se deduce de la penuria de objetos ornamentales creados por el neandertal, si se la compara con la abundancia de esa clase de objetos que el cromañón empezó enseguida a elaborar).

81. Las habilidades proporcionadas por la fantasía y el lenguaje fueron, en una determinada fase de la humanidad, una ventaja para los cromañones, que supuso la eliminación del concurrente neandertal. Lo que no quiere decir que, en una fase diferente, puedan llegar a ser un inconveniente. Es lo que se observa en la humanidad actual, sepultada bajo Himalayas de fantasías inanes, cuando no desorientadoras, y de palabras que enmarañan su inteligencia, dificultan una comunicación genuina y paralizan sus movimientos cuando no los conducen a puntos inconvenientes.

82. ¿Cómo sería la inteligencia neandertal, una inteligencia hasta cierto punto independiente del desarrollo de los circuitos imaginarios y sus acompañamientos verbales? Si se acepta esa hipótesis, sería una inteligencia –y una memoria– *derramada* por todo el cuerpo.

83. En la confrontación individual o de pequeños grupos, el cromañón no tenía nada que hacer frente al neandertal. La fuerza corporal de éste y la rapidez y precisión resolutive de sus movimientos eran imbatibles. El cromañón aprendió a hacerle frente mediante el número, la complejidad de su organización y la facilidad de sus comunicaciones interindividuales. O sea mediante la forma de inteligencia que caracteriza la astucia. El encuentro de los cromañones con los neandertales fue algo así como el de Odiseo con el Cíclope, del que sólo disponemos de la versión de los odiseos, ya que la de los cíclopes o se ha perdido o nunca existió.

84. ¿Qué forma revestirían las formulaciones y explicaciones fi-

losóficas y científicas en un lenguaje gestual? La de movimientos del cuerpo, sin duda. La notación o escritura de esa *danza* vendría a ser una especie de ideografía o escritura jeroglífica que tendría representaciones estilizadas de los gestos o ademanes del cuerpo como radicales. Los algo más de 200 radicales ideográficos que componen los miles de ideogramas de que consta la escritura china hacen referencia visual a objetos del entorno y a partes del cuerpo.

85. El lenguaje poético de las sociedades totémicas se basa en localizaciones personificadas, cantadas y danzadas.

86. La maduración de los individuos humanos pasa por tres fases: en primer lugar, la de una actividad conducente a la exploración más amplia posible de los nexos-de-qualia que se dan en el horizonte de la vida; en segundo lugar, la de la elaboración de un inventario o corpus sistemático de los datos obtenidos en la exploración; en tercer lugar, la del descubrimiento de las reglas que presiden las diferentes formas de sistematización, tanto cognitivas como afectivo-fruitivas, aportadas en la fase anterior.

87. El uso del lenguaje no se reduce a la nominación o nexo entre el significante y el significado, la asignación de un nombre a una cosa. Se deben aún fijar nexos entre los propios nombres, como también los hay entre las cosas. El nexo lingüístico fundamental es la predicación: la afirmación/negación de que un concepto está incluido en otro concepto o, más generalmente, de que una representación incluye a otra representación o está íntimamente vinculada a ella.

88. A menudo se ha dicho que el verbo es el núcleo de la oración, o sea del lenguaje. ¿Y qué es el verbo? Nexo. Esa condición ha quedado oscurecida por el hecho de que, en las lenguas indoeuropeas y otras muchas, se ha conglomerado en torno a la pura condición nexual del verbo un conjunto de rasgos que han acabado identificándose con esa condición hasta llegar a suplantarla: tiempo, modo, persona, voz, etc. Tal conglomeración se ha producido a causa de la importancia o interés que esos rasgos revisten para los usuarios de la lengua. «Leerá», decimos. ¿Dónde está el verbo en cuanto nexo? ¿En la «persona» (tercera) a que hace referencia la desinencia -á? No, porque una persona no es un verbo, no es un nexo, sino una clase de cosas a la que llamamos «personas». ¿Está en la referencia al tiempo futuro a que hace referencia -r? No, porque también eso es una cosa a la que llamamos «tiempo». ¿En la acción de leer, a la que hace referencia el radical *le? Dudo antes de decir no, pues las acciones son por su propia naturaleza nexos de cosas,

en este caso de un «lector» y una «escritura». Por ello, se suele pensar que los verbos expresan la acción que se hace o que se sufre. Es cierto que la mayoría de los verbos significan acción, pero no es eso sino el ser-nexo lo que caracteriza al verbo en estado puro, pues hay verbos que no significan acción. Analíticamente, el ejemplo que hemos puesto («leerá») equivale a: «tal persona» (= nombre), «lector» (= nombre), *está conectada* (= verbo) en el «futuro» (= nombre) con una «escritura» (= nombre). O sea: «Tal persona – lector & escritura – futuro». ¿Cómo indicar que se trata de una oración aseverativa? Mediante otro nombre: «aseveración». Con lo que tenemos: «Aseveración (tal persona – lector & escritura – futuro)».

89. Una oración es una coordinación de nombres. Lo que solemos llamar verbo –en las lenguas indoeuropeas, por ejemplo– es un conglomerado de nombres implicados en una acción o pasión.

90. En la lengua china la sintaxis es posicional. La posición del vocablo en la frase indica su función gramatical. En la latina esa función viene dada por las flexiones morfofonéticas de los vocablos.

91. Los nombres y los verbos son abreviaturas de cosas u objetos en cuanto que son términos de acción. Decir una cosa es decir ciertas formas de acción. Las conjunciones sirven, como las preposiciones y los adverbios, para representar secuencias o consecuencias de acciones.

92. La distinción de núcleo verbal y núcleo nominal es «convencional». En realidad, *sólo hay* nombres y nexos, o sea conexiones entre nombres. El verbo, como también la conjunción, es sólo cópula. «Mi amigo estudia» expresa la conexión múltiple «(Amigo + Yo = Mi amigo) + (Estudio + Presente = Estudia)».

93. ¿En qué consiste afirmar o negar algo? «Esta hoja es amarilla»: adjudico el quale amarillo a la coordinación de qualia hoja, o sea establezco una conexión entre amarillo y hoja. Al juzgar, como al nombrar, lo que hago es establecer conexiones. En un caso (al nombrar), entre el quale *a* (el nombre o significante) y el quale *b* (la cosa o significado); en el otro (al juzgar), entre el quale *a1* (amarillo, predicado) y el quale *a2* (hoja, sujeto). Para que esta última operación sea verdadera es menester que lo sea la primera.

94. El uso de la lengua impone ciertas condiciones o reglas al flujo de los pensamientos. Así, todo flujo de pensamientos debe amoldarse a la forma de las oraciones gramaticales y toda oración articular un componente nominal (nombre) con otro verbal (verbo). Cada uno de estos dos componentes rige ciertos valores lingüísticos: el primero, los determinadores, los nombres sustantivos, los

nombres adjetivos, los pronombres; el segundo, el tiempo (presente, pasado, futuro), la persona (primera, segunda, tercera), el modo (indicativo, infinitivo, subjuntivo, potencial, etc.), la actividad o la pasividad (voz activa y voz pasiva), etc. De donde: Orac → Comp-Nom + CompVerb; CompNom → Det, Nom, Adj, Pron; CompVerb → Tiemp, Pers, Modo, etc. Las conexiones interoracionales, generadas por las reglas de la sintaxis de la oración, se dan esencialmente de dos formas: mediante partículas (conjunciones, preposiciones) y mediante la posición y la morfología de las palabras.

95. El verbo es esencialmente un nexo que pone en conexión dos términos: en «Lucio lee un libro» el verbo conecta a «Lucio» con «un libro» mediante «la acción-de-leerlo». Sobre el simple andamiaje del nexo (= verbo) muchas de las lenguas en uso (por ejemplo las indoeuropeas, pero no las aislantes, como el chino) han erigido un complejo edificio que sirve para alojar ciertas indicaciones sobre la persona, el número, el tiempo, el modo, la transitividad o intransitividad, la actividad o la pasividad, etc., vinculadas a los términos que articula el nexo (verbo). Así, el simple nexo se convierte en un plexo de relaciones temporales, numerales, modales, etc.

96. Entender una frase se parece a armar un rompecabezas. La combinación de las piezas sugiere sentidos, escogiéndose aquel que se ve confirmado por los sucesivos ajustes de las piezas. Lo normal es que, al llegar a cierto punto, se *vea* la escena que representa el rompecabezas. Se la ve *de golpe*, pero esa instantaneidad ha sido preparada por un trabajo gradual de tanteo, de composición. Cuando todas las piezas se ajustan bien entre sí a causa de que convergen con los puntos en que se descompone la escena, el rompecabezas queda armado, resuelto. Es lo que pasa cuando se entiende una frase. Si las palabras ajustan bien entre sí a causa de que convergen con los puntos en que se descompone el pensamiento que quiero verbalizar, tienen sentido. La producción de fuego: se frotan dos palos, se golpea el pedernal con el hierro.

97. ¿Hablar es quitarse un peso de encima, el peso de pensar? Sí, pero como la resolución de una excitación es una forma, se debe decir que hablar es quitarse de encima el peso de pensar mediante *otra forma* de pensar.

98. ¿En qué consiste entender una frase, por ejemplo «este papel es más claro que la mesa donde estoy escribiendo»? No basta con saber lo que significa cada vocablo. Hay que percibir la coordinación de *papel*, *mesa*, *más claro*, *escribir* y las demás *piezas* de la frase. Cuando siento esa coordinación, digo que entiendo la frase. Para averi-

guar la verdad de la frase tengo que correlacionar esa coordinación con la que presentan los qualia a que la frase se refiere. Es algo parecido a lo que ocurre cuando digo de qué color es una cosa: correlaciono dos qualia, el cromático y el verbal.

99. ¿Y cómo sé que mi interlocutor ha entendido la frase? Examinando su conducta. «Haz una escala de objetos según su claridad.» Si ubica el papel y la mesa en el lugar correcto de la escala, digo que ha entendido la frase.

100. «Lo siento» no significa lo mismo en un contexto de *pesar* y *luto*, en un contexto de laboratorio de psicología, en un contexto de fórmulas de cortesía, etc. «Siento» y las expresiones conexas significan cosas distintas según el juego de lenguaje del que forman parte. Como las fichas del ajedrez: no significan lo mismo si se modifican las reglas del juego, o si se multiplican las casillas del tablero, o si se agrega a las fichas conocidas una nueva (por ejemplo, «el avión») con sus movimientos correspondientes.

101. Que un vocablo no significa propiamente nada concreto mientras no forme parte de un juego de lenguaje, es indudable. ¿Pero qué es un juego de lenguaje? La utilización de un repertorio de *términos* conforme a ciertas reglas para expresar algo. «Lo siento» expresa pesar en determinados juegos (con sus contextos correspondientes), pero en otros es una simple fórmula de cortesía, o una de las respuestas posibles en pruebas clínicas de agudeza auditiva, olfativa, táctil, etc. O sea ciertas conexiones (dentro de un contexto, de una circunstancia) dan su significación precisa al término, que en cuanto tal no es más que un esqueleto en espera del cuerpo de la significación.

102. ¿Es entonces la significación de una palabra cuestión de sintaxis, dado que esa parte de la gramática da las reglas de conexión de los términos? Sí, es un asunto de sintaxis, pero no sólo de sintaxis gramatical, sino de una sintaxis ampliada, que abarca ademanes, gestos, movimientos corporales, etc. Cuando se dice que un juego de lenguaje es una forma de vida, lo que se quiere decir es que es ininteligible si no se lo sitúa en el más amplio campo de la vida y de las formas que ésta adopta.

103. No se puede concebir un juego de lenguaje al margen de la vida, con las vastas y enredadas complexiones de qualia-quanta que ésta brinda o impone.

104. ¿Pero es que los lenguajes técnicos de la física de partículas, de las matemáticas más abstractas también forman parte de la vida? Por supuesto, son parte de la vida de los físicos, de los matemáticos,

quienes, para utilizarlos, han de hacer uso de las facultades de sensación, imaginación, raciocinio, intelección, de las que los humanos en general se sirven en los campos más variados de su vida diaria.

105. Los llamados juegos de lenguaje son *círculos de significación*: el significado de una expresión depende del círculo de expresiones en la que se encuentre. El término *amor* no significa lo mismo en el círculo de la pasión, en el de las relaciones familiares, en el de la patria, en el del trabajo, en el de la religión.

106. Imaginemos tres ruedas giratorias y concéntricas divididas en numerosos compartimentos. En las casillas de la más exterior pongo nombres sustantivos; en las de la segunda, términos relacionales y modales: posibilidad, existencia, necesidad, afirmación, negación, duda, condición, hipótesis, asertoriedad, etc.; en las de la tercera, nombres adjetivos y adverbios. Una lengua es eso: un repertorio de términos de diferentes clases que se combinan entre sí. Al hacer girar las ruedas exterior e interior obtengo conexiones del tipo sujeto-predicado (hombre es airado, animal es corredor, flor es roja, animal es airado, hombre es corredor, animal es rojo, etc.). La rueda intermedia establece el modo en el que debo subsumir la oración anterior, ya en el modo de posibilidad (el hombre está posiblemente airado), ya en el de necesidad (el animal es necesariamente corredor), ya en el de hipótesis (si el hombre es airado..., entonces se hacen girar de nuevo las ruedas para ver qué resulta), ya en los restantes. Todas las combinaciones posibles pueden representarse mediante un artificio de esta clase, aunque, ciertamente, sería mucho más complejo que el que acabo de esbozar. Lo mismo puede decirse de los lenguajes técnicos —la zoología, la geología, la mecánica, etc.—, si bien en estos casos sólo necesito llevar al ruedo una fracción del conjunto de los términos que hay en una lengua.

107. Así como al hablar un idioma debo observar ciertas reglas que determinan cuáles son las combinaciones admisibles o legítimas de términos, de modo que muchas otras que son posibles no *deben* utilizarse (por ejemplo, la expresión «negros electrón bemo-lizada» y otras infinitas semejantes), así ocurre también en los lenguajes especializados.

108. No es fácil integrar el lenguaje que empleo en la vida diaria con el que empleo en la exposición científica. Lo mismo pasa con los barrios ultramodernos de una ciudad y los de su casco antiguo. Se entiende, porque los unos y los otros representan formas muy diferentes de vida.

109. Aprender a hablar consiste en aprender a aplicar las reglas

de combinación de los términos de un repertorio en función de lo que se quiere expresar. Hablar es en esencia regular combinaciones de términos según la intención significativa que se propone el hablante. Es la operación que también efectuó cuando sistematizó los conocimientos de fisiología y medicina, de botánica y zoología, de arquitectura y carpintería, etc.

110. No de otra forma opera la lógica, la cual enseña las reglas a que debe atenerse todo razonamiento correcto. Un concepto o término es una determinada combinación de *qualia*; un enunciado o juicio es una determinada combinación de los términos llamados sujeto y predicado; un razonamiento es una determinada combinación de enunciados o juicios; una ciencia es una combinación sistemática de cuantos razonamientos se refieren al objeto de la ciencia.

111. En la elaboración de los conceptos para su manipulación lógica, se tienen en cuenta ciertos caracteres, como el de la cualidad lógica (afirmativo, negativo), la cantidad (universalidad, particularidad, singularidad), la teoría de la *suppositio*, etc.

112. Pero las reglas sólo hacen significativo un lenguaje si éste se inserta, con sus reguladas complexiones de términos, en el plexo mucho más amplio de la vida.

113. En la educación hay un progreso en las formas de cooperación y reciprocidad, tanto en la esfera de lo social y moral como en la de lo intelectual y lógico-cognitivo. Del respeto unilateral (sumisión) se va al respeto recíproco (cooperación, justicia); de la sumisión se avanza hacia el acuerdo para formar las reglas del juego.

114. Así como los *qualia* en general no se combinan entre sí de forma caprichosa, tampoco se pueden combinar caprichosamente los términos verbales y menos aún los lógicos. Hay reglas para determinar cuáles son las combinaciones admisibles.

115. Como la fuente del pensamiento está en la función simbólica, y ésta se basa en un complejo representativo-afectivo-motor de índole imitativo-identificatoria, un símbolo es una imagen que me interesa tanto que quisiera que todos compartieran mi interés. Para hacer de un término lingüístico –ya sea una voz o un ademán– un símbolo, he de revestirlo de valores afectivo-fruitivo motores que puedan ser compartidos. Si esto acaece, entonces los términos lingüísticos se transforman en fetiches, en artículos de hechicería. Así la gente se encariña con palabras que suelta a cada paso y que le podrán proporcionar mucho placer, pero a cambio le impedirán pensar bien (es lo que a menudo les pasa a los enamorados en relación

con el objeto de su amor). Si quiero enseñar a alguien a pensar bien debo prevenirle sobre los usos fetichistas de las palabras, pero si quiero enseñarle a ser un demagogo o un propagandista le aconsejaré que busque la forma de transformar los términos lingüísticos en fetiches y artículos de hechicería.

116. El sistema verbal es, como la mitología, una forma de estabilización de los procesos conectivos y desconectivos. En el segundo caso, los elementos afectivos, frutivos y motores están situados en el primer plano.

117. Hay tantos niveles de reintegración simbólica como son los de la abstracción analítica.

118. ¿Cuántas dimensiones tiene el discurso lingüístico? En cuanto tal, es una línea o cadena (primera dimensión) cuyos *relata* pueden ofrecer dos o tres dimensiones. Gracias a la duración, la cadena lingüística forma un tejido que puede ser contemplado como una realidad tetradimensional: las tres dimensiones espaciales más el tiempo.

119. El lenguaje empezó siendo un simple acompañante del pensamiento; con el tiempo, ha pasado a ser su guía, su lazarillo, cuando no su carcelero.

120. Refiero a un grupo de amigos el viaje que he hecho a Pekín; describo mis paseos por la Ciudad Prohibida, el Palacio de Verano, el Altar del Cielo, los templos budistas, taoístas y confucianos, los parques y jardines, las catedrales católicas, los mercados, etc. El nexo que en ese momento nos une es el de las voces, pero no es lo mismo lo que significan para mí que lo que significan para ellos. Mas debe haber un coeficiente común de comprensión lingüística si el relato ha de ser compartido. Pero junto a ese coeficiente común, cuán grandes pueden ser las diferencias. Así como yo puedo simplificar la descripción o estar muy torpe en el uso de los vocablos, entre mis oyentes puede haber quienes, conociendo mejor que yo Pekín, al oírme reconstruyan el itinerario de una forma tan compleja que a mí me sorprendería. También puede haber otros que no sepan que existe Pekín, ni China, ni por supuesto su arquitectura, su arte, etc., y al oírme, sólo entiendan que me he dado un paseo por una ciudad que debe de ser como su pueblo sólo que más grande.

121. Cuando después vuelvo a casa, y sigo recorriendo mentalmente, ya solo, Pekín, no necesito hacer pasar mis pensamientos por la aduana de las palabras, excepto cuando me paro a considerar una cosa en particular. *Decirse* las cosas es una forma *controlada* de pensar.

1. La simple aprehensión da cuenta de algo —un quale o complexión de qualia— al principio consciente. Para saber qué es ese algo debo ponerlo en relación, compararlo, con otros algos. Mediante la comparación hago entrar los algos en un plano ideativo. Si los comparo es que los puedo poner en conexión. Un juicio o enunciado no es sino una operación de conexión, ya afirmada ya negada, de los términos que componen el enunciado, como también lo es, sólo que más compleja, un razonamiento, una inducción, una deducción. ¿Afirmo la conexión de «rojo» y «esta casa»? ¿Sí? Entonces digo: «esta casa es roja». ¿Afirmo la conexión de «amapolas» y «celindas»? ¿No? ¿Por qué? Porque he hecho este razonamiento (u otro semejante): «Las amapolas son rojas; las celindas no son rojas; luego las celindas no son amapolas». ¿Pero no puedo afirmar la conexión de «amapolas» y «celindas»? Sí, pero no en el aspecto del color, sino en algún otro; por ejemplo, en el de que «las amapolas y las celindas son flores».

2. Todo enunciado resulta de afirmar o negar la existencia de un nexo de inclusión o congruencia entre los conceptos que lo integran.

3. El razonamiento consiste en deducir una consecuencia a partir de la comparación de varios enunciados. Es una conexión compleja, comparada con la del enunciado.

4. Las operaciones que acabo de describir son posibles porque a los qualia, conceptos y enunciados les puedo atribuir las formas protorreferenciales de *lo mismo* y *lo otro*.

5. Veamos qué pasa cuando efectúo un razonamiento, por ejemplo éste en *Celarent*: «Ninguna silla sirve para ser comida; todas las cosas que sirven para sentarse son sillas; luego ninguna de las cosas que sirven para sentarse sirven para ser comidas». Primero veo que «silla» y «ser comida» son términos incompatibles, ya que no admiten un nexo lógico entre ellos, o sea $p \neq q$; luego veo que «sentarse» es compatible con «silla», ya que son términos que admiten un nexo lógico entre ellos, o sea $r = p$; de ahí deduzco forzosamente

que $r \neq q$. Básicamente, he utilizado dos *registros dobles*: Igual/No-igual, Sí/No (afirmación/negación), los cuales suponen la posibilidad de establecer un nexo entre los términos.

6. Lo *mismo* y lo *otro* son las formas fundamentales del principio supremo de relación-y-armonía que hace posible toda comparación, todo nexo.

7. ¿En qué consiste razonar bien? Esencialmente, en determinar las relaciones que una cosa tiene con otra, a fin de componerlas y separarlas correctamente.

8. Ciencia normativa, además de teórica, en cuanto que estudia el «qué» y el «cómo» en el «debe», la lógica pone en evidencia las conexiones que pueden darse lícitamente entre los términos en virtud de ciertos principios supremos, como el de identidad, no-contradicción, *tertio excluso*, etc., a fin de que sea posible generar *consecuencias correctas*.

9. La lógica rechaza el uso de la metáfora o definición metafórica de las cosas, ya que ésta no acepta *plenamente* el valor normativo de los principios lógicos supremos de identidad y no-contradicción. De ahí que sus definiciones no tengan la necesidad y universalidad de las definiciones lógicas.

10. La lógica no acepta el valor de verdad de la definición poético-metafórica; la poética sólo *con reservas* el valor de verdad de las definiciones lógicas.

11. «Sale el Sol» es una expresión tan correcta, legítima y válida como «Sale Pedro». Se trata, sí, de un uso metafórico, donde el Sol está investido de un carácter personal, el horizonte se presenta como el umbral de una casa y el salir se refiere a un movimiento que, en realidad, es sólo aparente. La experiencia de cada día, la vida, me invitan a seguir utilizando esa expresión aunque la ciencia astronómica la haya desechado hace siglos.

12. La lógica es la doctrina de la recta consecuencia, dice Aristóteles. ¿Y qué es un enunciado *consecuente*? Aquel cuya mera forma me garantiza que la conclusión se infiere necesariamente de los enunciados llamados premisas.

13. Consecuencia quiere decir transición de lo igual a lo igual a través de lo desigual.

14. La univocidad es requisito esencial de la buena consecuencia lógica. En cambio, la buena consecuencia poética puede basarse en la negación de la univocidad.

15. A pesar de su carácter equívoco desde el punto de vista lógico, analogías y metáforas son el elemento vital del lenguaje, pues

posibilitan que una misma palabra crezca en busca de nuevas significaciones. El poeta Jean Paul observó que el lenguaje ordinario consiste en metáforas desteñidas.

16. El entendimiento puede ser lógico o poético o, mejor dicho, sólo puede ser entendimiento si sabe ser lógico y poético. De lo que se trata en ambos casos es de la resolución de la diversidad en la unidad.

17. La síntesis de la diversidad en la unidad de la idea es el juicio o enunciado, tanto si es lógico como si es poético.

18. El razonamiento *divide*, el sentimiento *reúne*: de un lado, la lógica y las ciencias positivas; de otro, la mística y las formas de poesía.

19. Frente al *encadenamiento* lógico, ¿la libertad poética? Sí, si por libertad se entiende la liberación de las cadenas de la lógica. Pero la libertad poética crea otras formas de encadenamiento del que pueden librar los rigores de la lógica.

20. Desde el punto de vista lógico-científico un concepto sólo tiene sentido si puede ser determinado como verdadero o como falso. Trátase de una verdad/falsedad referente a la representación objetiva de los fenómenos.

21. Desde el punto de vista poético, el concepto se abre a otro tipo de verdad/falsedad llamado gusto/disgusto, en el que entra en juego el sentimiento de agrado/desagrado suscitado por el juego de las representaciones.

22. Desde el punto de vista lógico-científico un enunciado es una composición lingüística que indica una situación objetiva y posee por ello la propiedad de ser verdadera o falsa.

23. Lo «verdadero» no es una cuestión de la lógica, pero ésta lo supone.

24. Operaciones lógicas principales: negación (no), conjunción (y), disyunción incluyente (o, *vel*), implicación (si..., entonces), replicación (sólo si..., entonces), disyunción excluyente (o, *aut*), coimplicador (si y sólo si..., entonces), contravalencia (o, *aut-aut*). Dadas esas operaciones, la verdad-falsedad de los argumentos se impone de forma necesaria conforme a determinadas reglas de aplicación universal. Todas esas operaciones presuponen los protorreferentes de lo mismo y lo otro.

25. Lógica y condiciones afectivo-emotivas. La negación o el sentimiento de frustración («no es lo que yo creía»); la conjunción o el ansia por abarcarlo todo («había naranjas y peras y manzanas»); la disyunción o la indecisión ante dos opciones («no sé si vendrá ma-

ñana o pasado mañana»); la implicación y la replicación o el sometimiento, más o menos absoluto («si haces este trabajo, entonces no podrás dedicar ese tiempo a ver una película»); la exclusión o la angustia ante la necesidad de elegir («o estás conmigo o estás contra mí»); la coimplicación o el sentimiento de indiferencia, etc. ¿La frustración, la ansiedad, la indecisión, el sometimiento, la angustia... forman el esqueleto anímico de las operaciones lógicas?

26. Desde el punto de vista del alma, lo que caracteriza, genéricamente, la forma racional o lógica de discurrir es la inhibición o suspensión de las adherencias afectivas. En virtud de esa inhibición el objeto es visto como *exterior*, como *representación* puramente objetiva y mundana.

27. Un enunciado es un acto de unión o separación. Se une o se separa un concepto (predicado) a otro concepto (sujeto). «Pedro no es rubio»: separo «rubio» de «Pedro». Es materialmente válido si los datos objetivos autorizan la unión o separación de los dos conceptos que entran en el juego.

28. La metáfora es siempre *unitiva* —componedora— de dos conceptos. Si digo «la herida *manaba* sangre», uno la idea de «salir sangre de una herida» con la forma de «salir el agua de una fuente». Al hacer esa composición atiendo a los datos objetivos no por sí mismos, sino por las relaciones con otros objetos que el impacto afectivo me hace descubrir. «Salía tanta sangre de la herida que la vi como un *manantial*...»

29. El sujeto de un enunciado está siempre *menos determinado* que el predicado, pero tiene *más realidad*.

30. Estrictamente hablando, el enunciado «un hombre es un animal» no es *realmente* válido, pues un animal hace referencia a seres que *no son* un hombre. Se trata, pues, de un juego lógico.

31. La lógica establece un sistema de relaciones que permite la coordinación de diferentes puntos de vista relativos al objeto. Los principios lógicos han obtenido parte de su ascendiente porque garantizan la exactitud y la comunicación de la descripción.

32. Todo enunciado, todo juicio, debe fundarse en una razón suficiente que lo justifique, expresarse mediante términos suficientemente exactos y unívocos, y exponerse al debate público, al diálogo.

33. La inteligencia lógica está precedida y preparada por comportamientos (sensorio-motores y manipuladores) que implican una lógica de las acciones.

34. El paso de la *acción* a la *operación* es esencial en el progreso de la inteligencia. La operación implica la abstracción y, sobre todo,

la reversibilidad e iterabilidad de las acciones. A diferencia de éstas, las operaciones no pueden darse de forma aislada. Mientras que las acciones son movimientos intencionales dotados de una sola dirección, las operaciones siempre van referidas a conjuntos de acciones.

35. La operación es una acción interiorizada que se ha vuelto reversible y se coordina con otras formando estructuras operatorias de conjunto.

36. La lógica implica la organización de sistemas de operaciones que obedecen a leyes de conjunto comunes: 1.^ª La composición. 2.^ª La reversibilidad. 3.^ª La contraposición. 4.^ª La asociación de operaciones.

37. La coordinación de los valores es análoga a la de las operaciones lógicas.

38. Mientras que el pensamiento concreto es la representación de una acción posible, el pensamiento formal es la representación de una representación de acciones posibles. O sea una regla de pensamiento.

39. No hay diferencia de naturaleza entre la lógica verbal y la de las acciones, sólo que ésta es más básica y primitiva. La construcción de una silla no es menos lógica, en cuanto a la coordinación de los movimientos requerida, que la explicación verbal de cómo se construye una silla, lo que requiere también una determinada coordinación de movimientos orales.

40. Comparar el razonamiento con una herramienta que se va perfeccionando con el tiempo. Íntima relación entre la invención de las técnicas materiales y las del razonamiento. Son procesos paralelos. Mientras que las herramientas materiales sirven a la realización de objetos cuyo uso es físico, las lógicas sirven a la realización de objetos cuyo uso es cognoscitivo y comunicativo. Mientras que las primeras reflejan formas de relación somático-mundanas, las otras traducen la forma en que se dan los protorreferentes intelectual-mundanos.

41. La función lógica opera *sólo* con términos objetivos, sin tener en cuenta los acompañamientos afectivo-motores. Al elaborar un concepto se parte de las impresiones, pero éstas sólo son tenidas en cuenta en la medida en que manifiestan la realidad objetiva de la cosa conceptuada, o sea en la medida en que *dan a contemplar y considerar* el objeto.

42. Desde un punto de vista lógico, admitida la naturaleza de los conceptos, se imponen las operaciones lógicas, en cuya base están

las siguientes: identidad (si $A = B$ y $B = C$, $A = C$), lo que equivale a sustitución (si A puede ser sustituida por B y B por C , A puede ser sustituida por C); reversibilidad ($2 = 1 + 1$, $1 + 1 = 2$, $2 - 1 = 1$, etc.); correlación; *tertio excluso* (simplificando, si $A = B$ y $\neq C$, este término queda excluido).

43. En vez de principio de identidad podríamos hablar de triple identidad (*quae sunt eadem uni tertio, sunt quoque eadem inter se*), y en vez de principio de no-contradicción podríamos hablar de *tertio excluso*, que es una consecuencia del de identidad y del de no-contradicción (*quorum unum cum tertio convenit, alterum ab eo discrepat, ea inter se diversa sunt*).

44. Si los principios de identidad y no-contradicción no derivan de que las cosas sean idénticas a sí mismas, ¿de dónde derivan entonces? ¿De la necesidad que tienen los humanos de ponerse de acuerdo acerca de *lo-que-son* las cosas para así poder entenderse? ¿Son entonces meras convenciones? No, pues se observa que, aunque las cosas no sean idénticas a sí mismas en todo momento, reflejan una forma o paradigma que sí es idéntico en todo momento para todas las cosas que pertenecen a la misma clase. Ese paradigma es una regla de composición.

45. El principio de identidad, o de no-contradicción, es tan puramente ideal, protorreferencial, como los que rigen las operaciones numéricas.

46. Decir que los principios y leyes de la lógica (principios de no-contradicción, de *tertio excluso*, de inferencia, de mayor-menor, etc.) son hechos psíquicos, porque sólo pueden descubrirse realizando actos psíquicos, y que por eso no son ni principios ni leyes absolutos, es como decir que un tigre es sólo un hecho psíquico porque el conocimiento de su existencia y de su fisiología dependen de hechos psíquicos, sin los cuales no podríamos llegar a conocerlo.

47. La diferencia está en que el tigre reside en el mundo físico, en tanto que los principios lógicos se hallan en un ámbito puramente protorreferencial, que no está, sin embargo, al margen del físico, pues éste supone la validez de esas leyes y principios.

48. Cuando se recurre a la psicología como garante de los procesos cognitivos se cae en un círculo vicioso, pues se dan por legítimos los métodos utilizados por la psicología.

49. ¿Es legítimo afirmar que categorías como «todos, algunos, ninguno, cópula predicativa», etc., proceden de la experiencia, concretamente de las experiencias sensorio-motrices que tiene en

sus primeros años el niño? Si no se dan determinadas condiciones experienciales es imposible descubrir esas y otras nociones, pero decir que proceden de ellas es como decir que los tigres proceden de la experiencia que tenemos de ellos. Esas nociones existen independientemente de la experiencia. Sin ellas sería imposible la propia experiencia.

50. Es una trivialidad decir que los principios lógicos derivan de la estructura del sistema nervioso, ya que el funcionamiento de éste supone la existencia de las estructuras lógicas.

51. Al organizar el conocimiento del mundo sobre principios evidentes, la lógica y la ciencia en general facilitan la adaptación de los hombres al mundo y la de éste a los hombres, sobre la base de la capacidad de razonar de los humanos frente a otras condiciones más contingentes que no tienen que ver con los procesos cognoscitivos, como la tribu, la familia, la religión, la edad, la raza, etc. La conducción lógica del pensamiento permite hacer derivar las acciones de unas mismas premisas claramente definidas y universalmente aceptadas.

52. Los dos factores que principalmente contribuyeron a la aparición de la lógica y su desarrollo fueron la adaptación al mundo-que-se-conoce (desde sus fuentes protorreferenciales), la adaptación del mundo-que-se-conoce (desde sus fuentes protorreferenciales) a lo que se quiere-que-sea-el-mundo, y el consenso o comunicación en razón del conocimiento del mundo-que-se-comparte (tanto referencial como protorreferencialmente).

53. En el juicio alienta el intento de conciliar lo (relativamente) indeterminado con lo (relativamente) determinado, sensación e intelección, percepto y concepto: *genesis eis ousian*, según Platón, el cual agrega, refiriéndose a Eros: *hoste to pan auto auto syndedesthai*, [de manera que el todo esté conjuntado consigo mismo] o, en feliz traducción de Ortega: «a fin de que todo en el Universo viva en conexión» (*Banquete* 202e). Esa conexión y conjuntación es revelada por el juicio lógico, la metáfora y Eros: el primero al unificar dos nombres (sujeto y predicado) *por razones objetivas*, la segunda al unificar dos nombres (el metaforizante y el metaforizado) *por las razones del corazón*, y el tercero por el placer con que excita a las almas a su conjuntación, fusión, unión.

54. El enunciado lógico y la metáfora poética revelan la realidad como un vínculo o red cuyos límites son los del propio Universo.

55. El análisis lógico descarga las imágenes de sus adherencias afectivo-frutivas, pero hay maneras de evocarlas que les devuelven

su *sabor*, su vida. En un caso se las separa, en el otro se las reintegra a ámbitos de fruición.

56. A diferencia de la operación simbólica, la operación lógica *no* es narrativa. Su tiempo es el de la inferencia, que teóricamente está fuera del tiempo.

57. La función simbólica es esencial al arte, a la literatura, a la religión (mitos, liturgias, etc.); la función lógica, a la ciencia. Cuando la lógica se introduce en el dominio de los símbolos, entonces se desarrollan las religiones, los sistemas de valores. La moral piensa de forma teórica en esas dos dimensiones, como en forma práctica lo hacen los sistemas gnóstico-mnemónicos del tipo de Giordano Bruno: *De imaginum, signorum, et idearum compositione, Explicatio Triginta Sigillorum, Lampas triginta statuarum*.

58. Los *juegos fríos*, de tipo lógico-cognitivo, resultan de la aplicación de los principios de identidad (lo mismo es lo mismo) y no-contradicción (lo mismo no es lo otro, lo otro no es lo mismo), los cuales permiten llegar al consenso (conclusión, reposo). Los *juegos calientes*, de tipo estético (afectivo-fruitivo), resultan de conciliar la aplicación de los principios de identidad y no-contradicción con el de analogía afectivo-fruitiva. Este último permite el establecimiento de conexiones entre conceptos que no son lógicamente compatibles, pero sí afectivamente, como en el caso de «la flecha sedienta de sangre...». Una flecha nunca tiene sed, desde un punto de vista lógico-científico, pero sí puede tenerla desde el punto de vista afectivo.

59. La lógica descubre la comunidad que forman las cosas en cuanto objetos de pura representación; la estética, en cuanto objetos representativos de la afectividad y emotividad fruitiva. La primera de esas dos comunidades es fría, rígida, exacta; la segunda, cálida, fluida, vaga. La primera se basa en la generalización y el principio de no-contradicción; la segunda en la metáfora y el principio de metamorfosis o redefinición afectivo-fruitiva. La primera lleva a las cosas desde la indefinición hasta la definición representativo-cognitiva; la segunda desde la definición hasta la indefinición-definición afectivo-cognitiva. La primera es reversible; la segunda irreversible. La primera es sistemática; la segunda mítico-narrativa.

60. La física y la lógica determinan, dentro de sus respectivos campos, cuáles son —entre todas las composiciones y separaciones que puede efectuar la imaginación— las físicas y lógicamente admisibles, las legítimas. Físicamente, no es admisible la composición «centauro»; poéticamente, sí. Lógicamente, también.

61. «Cuando la inteligencia razonadora quiere meterse a juzgar

obras de arte –dice Marcel Proust–, ya no hay nada seguro: se puede demostrar todo lo que se quiera.»¹

62. Pobre idea del entendimiento si se lo supedita a la lógica y, por ende, al imperio de la necesidad.

63. El poeta da carta de naturaleza a composiciones que no admite la ciencia. Su procedimiento esencial –la metáfora– consiste en *trasponer definiciones*, en adjudicar a una cosa el nombre o definición de otra, en virtud de la semejanza que el poeta observa entre ambas. Tenemos definido el «año» como una sucesión de estaciones, y la «vida» como una sucesión de edades. El poeta dice: «en la *primavera* de la vida», o sea traslada la definición de un término calendarístico (estación del año) a un contexto no calendarístico (la vida). Decimos que es una transposición significativa porque entendemos la nueva conexión, o sea la redefinición de la «vida» en función del «año». Como la conexión resulta clara, la metáfora se vuelve un lugar común, uno de esos lugares donde están las conexiones o composiciones universalmente aceptadas por la fantasía de los hombres, ya que no por su pensamiento lógico. Por esta vía se llega a los «universales de la fantasía afectiva» (a los que se refirió Giambattista Vico en *La ciencia nueva*), cuya naturaleza es más fluida, más dúctil que la de los «universales lógico-científicos».

64. Todo tropo o metáfora reposa en la sustitución de una cosa por otra (del nombre de una cosa por el nombre de otra) en razón del sentimiento o afecto que la cosa inspira. En los tropos convergen el sentimiento y el conocimiento.

65. Cuando leo, en un poema publicado en 1869, que un «adolescente hijo de la rubia Inglaterra es bello como el encuentro fortuito de una máquina de coser y un paraguas en una mesa de disección», me veo confrontado a una secuencia de conexiones extrañas, chocantes, a primera vista incongruentes, ininteligibles. ¿Qué tiene que ver la belleza de un adolescente inglés con el encuentro fortuito, etc.? Diríase que Isidore Ducasse ha establecido una sarta de conexiones insensatas, y que si los poetas surrealistas adoptan esa frase como lema de su poética, deben de ser igualmente insensatos. Sin embargo, me basta leer *Les chants de Maldoror* para apreciar lo *exacto* (afectivamente hablando) de la *definición poética* de Ducasse. Aventuro el curso imaginativo que éste ha seguido: el adolescente (Marvyn) es inglés, Inglaterra es un país industrial (con las máquinas de coser como industria característica) y lluvioso

¹ *En busca del tiempo perdido*, vol. 7: «El tiempo recuperado», ed. cit., pág. 243.

(en donde es habitual el uso del paraguas); del adolescente se dice que estudia esgrima, de modo que del sable o el florete se pasa fácilmente al bisturí y de éste a la mesa de disección. Y puedo añadir otros datos complementarios: de Marvyn se dice que aparece «en el ángulo formado por el cruce de dos calles», lo que explica el uso de la expresión «encuentro fortuito» y, por último, a lo largo del poema se describen a menudo ablaciones de entrañas, mutilaciones y, en general, cuadros relacionados con el desgarramiento de la carne. Al fin, puedo decir: la comparación o *semejanza* que descubre el poeta no es absurda, muestra un aspecto poco observado de la belleza. Los inquietantes vacíos de definición que abría la frase se ven de alguna manera colmados. Y si la frase se repite y se estampa en infinitos libros, puede llegar a ser un lugar común; de hecho, lo es para la poética del surrealismo. Lo mismo cabe decir del «urinario» de Duchamp: al ser instalado en la sala de un museo y canonizado en cientos de libros, la provocación o ruptura de sentido que lo originó se hace oficial, deja de ser una provocación *real*, pasa a evocar algo que *fue* una provocación, que *ya no* lo es. El «urinario» pasa así a ser «un bien cultural», un objeto de culto, un fetiche.

66. Las conexiones que establecen Ducasse y los poetas en general no son lógico-científicas. El científico y el poeta legitiman con criterios diferentes las que el uno y el otro establecen entre los términos. El poeta busca conexiones que satisfagan al *sentimiento* mediante el libre juego de la imaginación. El científico selecciona las que satisfacen epistemológicamente al *objeto cognoscible*. Los *movimientos* de la imaginación del poeta son más libres que los de la imaginación del científico. Pero, sobre todo, son de naturaleza diferente.

67. Sentimiento y conocimiento son términos que aparecen aliñados de diferente manera en la ciencia y en la poesía. Ésta implica conocimiento, pero es, sobre todo, conocimiento de las cosas en función del sentimiento que suscitan. El conocimiento *no* es un producto marginal para la poesía. Sí lo es, en cambio, el sentimiento para el científico. No hay simetría entre la poesía y la ciencia, porque no la hay entre el conocimiento y el sentimiento.

68. «El pensamiento nunca puede ser ilógico, ya que, si lo fuera, deberíamos pensar ilógicamente», dice Wittgenstein (*Tractatus*, 3.03). Pero es evidente que sí se puede pensar ilógicamente, como la historia de la poesía lo demuestra y, aún más, la de la humanidad en general, con su milenaria acumulación de locuras e insensateces. Y también es evidente que se puede pensar lógicamente sobre las for-

mas ilógicas del pensar; la psicología, la etología animal lo demuestran con creces. ¿Y qué decir de la proposición 3.032? Pues claro que es posible representar lingüísticamente algo que «contradiga a la lógica».

69. «Es un poeta. Tiene alma de poeta.» «¿Cómo lo sabes?» «Viéndole hablar, actuar, moverse. Se fija en cosas que suelen pasar inadvertidas. Descubre relaciones insospechadas, su manera de expresarse ilumina como un fogonazo. Diríase que se introduce en el corazón de las cosas, de las personas. Antes de que se lo diga, ya sabe qué es lo que me pasa. Vive en las cosas, en los otros, más que en sí mismo. A través de él, las cosas y los otros adquieren la plenitud de su ser.» «Entonces, para *ser* poeta, para tener *alma de poeta*, ¿no es necesario escribir?» «No. El saber escribir no basta para ser poeta. Claro que al que tiene alma de poeta lo reconozco por su forma de expresarse, y el escribir es una forma de expresión característica. Pero hay personas que no han escrito una línea y, sin embargo, de ellas decimos que *son* verdaderos poetas.»

70. A menudo sólo conocemos a los poetas por sus libros. Es comprensible que nos engañemos a menudo. Pero el que tiene un *oído fino* no tarda en descubrir al mixtificador, al simulador. A veces, cuando me presentan a un poeta al que sólo conocía por sus libros, tengo la sensación de que no responde a la idea que me había formado de él. Puede ocurrir que sea un simulador, pero también que yo sea incapaz de *reconocer* en él al poeta. Muy pocos reconocieron en su tiempo a Isidore Ducasse. Ocurre con mucha frecuencia. Con tanta como calificar de grandes poetas a los que no pasan de simuladores.

71. De un poema puedo decir que me encanta. Pero eso no es decir gran cosa. Algunos se sienten encantados con las descripciones pormenorizadas; otros con los rasgos de humor; otros con las frases ingeniosas; otros con los temas de actualidad; otros con las frases que hacen pensar; otros con las comparaciones chocantes; otros con las expresiones de tristeza y melancolía; otros... *La comedia nueva*, de Moratín, es una lectura que siempre me parece actual.

72. De un poema espero que me *transporte* a otro plano de la realidad, que me tenga secuestrado en ese mundo diferente. Pero no basta con eso. Todavía me debe demostrar que ese mundo al que me transporta el poeta en el vehículo de su poema merece la pena; que sus *metáforas* merecen la pena (literalmente, *metáfora* significa «transporte»). Sólo merece la pena el poema si *me enseña a sentir*. Y empleo esta palabra por sus múltiples implicaciones. Sentir tiene

que ver con la sensación, y también con la imaginación y con la memoria y con la emoción y con el entendimiento. De ahí que a menudo las metáforas sean usadas por el poeta para *sensibilizar* una noción: «el paisaje *dormía*», «el río *corría* como una *serpiente de plata*», etc.

73. La descontextualización de la imagen como condición de la experiencia estética.

74. Se suele pensar que la metáfora es un *mero* recurso literario. En realidad, en el fondo, el hecho de escribir, de hablar, es ya una metáfora, el grado cero de la metáfora. Por *ser hablante*, el hombre es, estrictamente, un ser metaforizante. ¿No viene *hablar* de *fabular*?

75. No hay reglas para enseñar a ser poeta. Lo que puede ser enseñado de esa forma no basta. Las únicas que pueden darse, son *a posteriori*, como consecuencia de la existencia de una obra poética. Sólo sirven para describir a *ese* poeta. Se pueden enseñar los *procedimientos*, literarios, retóricos, pero los procedimientos no bastan.

76. «Schiller habla en una carta (me parece que dirigida a Goethe) de un “estado de ánimo poético”. Creo que sé a lo que se refiere, creo conocerlo. Es aquel estado de ánimo en el que se es receptivo a la naturaleza y en el que los pensamientos parecen tan vivos como la naturaleza.»² El poeta como *receptor* privilegiado de las impresiones de la naturaleza: es una condición necesaria, pero no suficiente, para ser poeta. Además de receptor, el poeta debe pensar con la viveza con que se le muestran las impresiones de la naturaleza. En el poeta lo representativo se hace cuasi presentativo gracias a la afectividad y emotividad de las conexiones que revela, es decir, a un uso de lenguaje próximo al lenguaje de acción y gestos.

77. Muchos artistas son como cadáveres que se galvanizan cada cierto tiempo: su centenario, una subasta, la concesión de un premio, una campaña de promoción bien preparada... Es como si se les pusiesen unos cables para infundirles una energía que les hace irradiar destellos ante la gente atónita. Luego se les quitan los cables, se vuelve a poner el cadáver en su nicho, y el recuerdo se va borrando hasta que se presenta otra ocasión de galvanizarlo. ¿Qué pensar de los artistas que sólo brillan gracias a esa clase de operaciones? ¿No se debería festejar el triunfo de los galvanizadores, el de la operación galvánica?

78. Jorge Menéndez, José María Torres, Manuel Cifuentes..., ya se sabe, los poetas «complementarios», «apócrifos», de Antonio Ma-

²L. Wittgenstein, *Observaciones*, México 1981, pág. 117 (1948).

chado. Y, por encima de todos, Abel Martín y Juan de Mairena. Este último inventó a su vez otro poeta apócrifo, Jorge Meneses, quien inventó una máquina de componer poesías, a la que llamó «aristón poético» o «máquina de trovar». En la vida del poeta, todo eso es *normal*. Pues si lo normal en la expresión poética es la *transposición* de nombres (la metáfora), si lo normal en la realización poética es el *transporte*, lo normal en la personalidad del poeta son sus *complementarios*, sus *apócrifos*. Pero con Jorge Meneses, Machado va más allá: «Mi modesto aparato no pretende sustituir ni suplantar al poeta (aunque puede con ventaja suplir al maestro de retórica), sino registrar de una manera objetiva el estado emotivo, sentimental, de un grupo humano, más o menos nutrido, como un termómetro registra la temperatura o un barómetro la presión atmosférica»³. Dicho de otro modo: el poeta ya no se canta a *sí mismo*, porque encuentra «temas de comunión cordial, de verdadero sentimiento». El poeta busca objetivar los sentimientos de la gente. Su punto de partida es, y no puede ser otro, la antigua y sabia máxima: «Ama a tu prójimo como a ti mismo». Tu prójimo es, eres, tú.

79. Según D'Ors, el pensar según la identidad se sustituye ventajosamente con un pensar según la armonía⁴. También se ha dicho: «Sólo mediante el arte podemos salir de nosotros mismos»⁵.

80. «Esto es hecho.» Son las últimas palabras de Villamediana cuando fue asesinado el 21 de agosto de 1622 en la calle Mayor de Madrid. Las registra Góngora en carta del 23 de agosto. Poeta *en sus poemas*, Villamediana lo fue también *en su vida* —recuérdese su divisa *Estos son mis amores*—. «Esto es hecho.» Villamediana fue poeta en hechos, no sólo en palabras. Pero la «vida poética» a menudo entra en colisión con la «vida civil». Goethe dedicó a ese conflicto su tragedia *Tasso*. Es la colisión entre la fantasía y la realidad; entre el afecto y la utilidad; entre el amor y el egoísmo. Frente al egocéntrico, el poeta es constitutivamente aliocéntrico. Lo es incluso cuando parece que sólo habla de *sí mismo*. También él —no sólo el hombre de ciencia— vive en la *objetividad*, sólo que la suya no es la objetividad del científico.

81. ¿Qué pensar de una filosofía estética que pasa de largo ante el amor y los factores afectivos, deja a un lado la percepción y la

³ Antonio Machado, *Poesías completas*, edición de M. Alvar, Madrid 1988.

⁴ *El secreto de la filosofía*, ed. cit., pág. 361.

⁵ M. Proust, *En busca del tiempo perdido*, vol. 7: «El tiempo recuperado», ed. cit., pág. 246.

conceptuación, ignora la simpatía y el impulso de imitación, y, además, inventa una facultad de juzgar distinta de la razón y el entendimiento y, con todo y eso, pretende haber descubierto la esencia de la belleza, objeto de la estética filosófica? Es lo que hace Kant en su *Crítica de la facultad de juzgar*, donde remata su faena pretendiendo conocer al Yo sentiente sin tener que recurrir a lo sentido. Pero lo primario y radical no está en el Yo-sujeto, sino en los objetos y estados, al margen de los cuales es imposible entrar en el círculo del Yo.

82. Si el placer estético se genera a causa de la *forma*, como pretende Kant, entonces hay que buscar el origen de ese placer –cosa que éste no hace– en los objetos, pues sin ellos no habría forma. Todo disfrute estético hace referencia a los objetos y a las relaciones entre los objetos. De no ser así, ¿qué manera habría de sentir y entender el disfrute?

83. El placer estético es un disfrute empírico de los sentidos acompañado de entendimiento.

84. Al hacer proceder la idea de lo bello de la forma del juicio reflexionante de gusto, Kant olvida que lo esencial de la idea de belleza es un sentimiento suscitado gracias a la contemplación del objeto juzgado como bello, no de la forma de juzgarlo. En el mundo no hay *forma* fuera de los objetos. Kant desechó, tajante y puritanamente, la afección, sin reparar en que al margen de ésta no hay sentimiento de belleza. La *norma* no viene dada por la mera forma del juicio, lo que es una vacuidad, sino porque la afección que suscita en mí el objeto va acompañada de la acción del entendimiento.

85. «El padre común de todo amor –dice León Hebreo– es lo hermoso, y la madre común es el conocimiento de lo hermoso mezclado con falta.»

86. En la ciencia predomina el movimiento progresivo, en la filosofía el sistematizador.

87. Todo ser vivo, y en particular el humano, se mantiene gracias a dos clases de alimentos: los que se *digieren* en el estómago, cuyos residuos son expulsados en forma de excrementos, y los que se *procesan* en el cerebro, procedentes de las terminales sensoriales, cuyos residuos son, tal vez, los sueños... Puedo suponer que los procesos neurocerebrales dejan «residuos» que no son útiles, *pero* que pueden ser objeto de disfrute en forma estética. Según esta hipótesis, habría un paralelismo entre los excrementos de los alimentos materiales y los objetos estéticos. Éstos serían los residuos que dejan los alimentos espirituales.

Sobre el Yo y el principio consciente

1. «La idea del Yo —dice el psicólogo— nace de la experiencia del placer y el dolor; o más bien del dolor, ya que gracias a esta sensación el niño aprende a modificar una actitud, a ejercer una cierta actividad “autocrítica”, a retroalimentar sus experiencias, lo que le enseña a usar su voluntad.» «Según eso, la idea del Yo puede aplicarse a los animales, pues éstos experimentan placer y dolor, con los consiguientes movimientos apetitivos y aversivos, de modo que son inducidos a una cierta actividad “autocrítica”, etc. Tu teoría acerca del Yo es insuficiente, pues no tiene en cuenta la dimensión representativo-cognitiva que cobra un volumen tan grande en el hombre. Además, ¿la experiencia de placer/dolor podría darse *al margen* de las experiencias representativo-cognitivas? ¿No ves que toda experiencia de placer/dolor tiene un correlato representativo-cognitivo, o lo imagina, o lo busca?»

2. «Insisto en que la experiencia de placer/dolor y la consiguiente voluntad o volición son los constituyentes primordiales del Yo. Las impresiones (re)presentativas son propias del objeto. Lo que le revela al niño que tiene un Yo, que él es un Yo, es que experimenta dolor o placer y que, en función de ese sentir, ejecuta acciones con el fin de adaptar el mundo a sus deseos. Con el tiempo descubre que los objetos, las cosas, no tienen esa capacidad, pero sí los animales, si bien de una forma diferente a la suya.» «Vuelves a simplificar. Al pensar que las impresiones de los qualia representativos son propias del objeto y que las impresiones de placer/dolor son propias del sujeto-Yo, te ves llevado a concluir que éstas son *subjetivas*, cuando, en realidad, son tan *objetivas* como las otras. Tan objetiva es esta impresión de *ver-amarillo* que tengo ahora como la de *sentir-dolor* en la mano que tengo ahora. La única diferencia está en que, en un caso, lo que siento se refiere al mundo, y en el otro a la carne. Además, ¿es que se puede concebir la dirección de una apetencia (eso es, en esencia, la voluntad) al margen de las impresiones representativas, objetivas, que permiten dirigir la apetencia?»

3. «Si no tienes en cuenta al Yo que siente, piensa, imagina, re-

cuerda, juzga, quiere, sufre, goza, ¿qué valor pueden tener tus reflexiones, qué luz pueden aportar?» «*Hasta ahora* no he tenido en cuenta al Yo, porque hasta ahora no me ha parecido necesario. El Yo no es un quale ni un quantum, no es un objeto directo de sensación, tampoco es un número, ni un estado de ánimo, ni un símbolo, ni una palabra o frase, ni un razonamiento, y sólo he tratado de esas cosas.»

4. Ningún quale me ha mostrado al Yo, sino el objeto del quale, ya sea éste una representación (tal color, tal combinación de colores, tal sonido, tal combinación de sonidos, etc.) ya una afección (tal placer, tal dolor, tal miedo, tal furia) ya una emoción o una pasión. Cuando veo amarillo, no veo mi Yo; veo amarillo. Lo que hay es algo amarillo, algo que se me hace presente como amarillo. Cuando recuerdo lo que hice ayer, se me hace presente una serie de objetos representativo-afectivos, tal vez mi cuerpo o partes de mi cuerpo entre ellos, pero no el Yo. Cuando siento dolor, no siento al Yo; lo que siento es dolor en tal o cual parte del cuerpo. El niño de pecho siente dolor, pero no su Yo, cuya existencia ignora; el animal se siente a gusto y a disgusto, pero no siente su Yo. Se puede sentir un sinfín de cosas, recordar un sinfín de cosas, sufrir y gozar un sinfín de cosas, y sin embargo no ser consciente del Yo. El Yo no se me presenta como una realidad indudable, radical, sino, en todo caso, como una realidad derivada, pues deriva forzosamente de las tres clases de qualia o radicales físicos que he encontrado en mi camino: los (re)presentativos, los afectivo-fruitivos, los sensorio-motores.

5. No rechazo el uso del término Yo, pues eso sería ridículo, pero sí que se utilice sin aclarar qué es en realidad eso que llamamos Yo. Lo que me es claro y evidente es que ningún quale –sensación, pensamiento, afección, fruición, emoción, movimiento, etc.– me muestra *directamente* al Yo, sino objetos-estados (representativos, afectivos, fruitivos, emotivos, motores), y que el Yo se me hace presente y sólo se me puede hacer presente en el medio formado por esos objetos y estados.

6. «¿Pero es que todos esos qualia no se *localizan* en el Yo, no tienen al Yo como supuesto?» «Según la idea que te has formado del Yo tiene sentido decir que se localizan en el Yo, que el Yo es su supuesto, pero lo que discuto es tu idea del Yo. Lo que me es evidente es que todo quale está localizado en un *contorno objetivo* –tan cualitativa y cuantitativamente objetivo como el quale que en él se localiza–, pero no en el Yo.» «Pero si a los qualia-quanta los consideras objetos, das por supuesto que hay un sujeto, y que ese sujeto

es el Yo, pues objeto y sujeto son términos correlativos. Puesto el primero, queda puesto el segundo.» «Es indudable que sujeto y objeto son términos correlativos, y que puesto el uno, queda puesto el otro, pero lo que discuto es que el sujeto del quale sea el Yo. ¿En qué sentido puede serlo? Si entiendes que el sujeto es la materia o sustrato del quale-objeto, entonces debes admitir que el sujeto del quale-objeto debe de ser algo que pertenece, como materia o sustrato, al quale-objeto. Más o menos en este sentido decimos que la casa es el sujeto de rojo, cuando afirmamos “la casa es roja”. El quale-objeto-rojo me conduce al quale-sujeto-casa.»

7. «Pero en el caso de “Juan hace una estatua”, ¿no es Juan el sujeto de hacer una estatua?» «Lo que, en ese caso, observo es una determinada coordinación de qualia a la que llamo “Juan”, así como una determinada conexión de “Juan” con la coordinación de qualia que llamo “estatua”. Así volvemos al mismo punto: el sujeto es algo relativo al quale-objeto, no al Yo.»

8. «Pero resulta que *soy yo* el que hace la estatua. Y *a mí* me resulta evidente que *soy yo* el sujeto que realiza esa estatua.» «Pasas por alto que *todo lo que sabes* de eso que llamas tu Yo se te ofrece a través de qualia ya representativos ya afectivos ya sensorio-motores. Por tanto, la relación que tienes con el Yo es comparable a la que yo tengo con tu Yo, ya que lo que sé de tu Yo se me ofrece también a través de qualia representativos, afectivos, sensorio-motores.» «¡Pero no de la misma forma!» «Obviamente. El ángulo de visión no es el mismo en un caso y en otro. Un espejo puede reflejar una misma escena desde diferentes ángulos, pero eso no impide que sea un mismo espejo. Además, pareces olvidar que el ángulo desde el que tú miras, *ahora*, a tu Yo *no es el mismo* que el ángulo desde el que mirabas a tu Yo hace una hora, ayer, hace un año.»

9. Sujeto y objeto, tanto monta..., pues el sujeto-Yo sólo se manifiesta a través de objetos y estados, y el objeto o estado es lo que es gracias al sujeto-cuerpo, que en realidad es una serie de objetos y estados.

10. «Pues te digo que al hacer la estatua, siento que ésta es el resultado de mi actividad, de la actividad de mi Yo.» «¿De tu Yo? Di más bien de esas manos que ves, que sientes, de esas herramientas que ves, pero que no sientes como sientes tus manos... ¿Es que eso que llamas “actividad de mi Yo” se te da independientemente de los qualia?» «¿Pero se puede negar que el objeto-quale sea el término de una cierta actividad, que lo pensado sea el término de la acción de pensar, que lo sentido sea el término de la acción de sentir, que

lo querido sea el término de la acción de querer? La existencia de objetos-qualia ¿no supone la de una actividad?» «No niego que haya una actividad. Lo que afirmo es que toda actividad sólo se nos hace presente a través de los qualia. Admito que lo sentido manifiesta el sentir, lo pensado el pensar, lo entendido el entender. Pero es sólo la evidencia de los qualia-objetos lo que hace inferir que hay sentir, pensar, entender. El hecho de sentir, de imaginar, de pensar..., lo que evidencia no es la existencia del Yo, sino la de los objetos a que hacen referencia esas impresiones.»

11. «Al menos, admite esto, que cuando sientes o entiendes algo, al mismo tiempo que el algo u objeto que sientes o entiendes, se te da o manifiesta el Yo que siente o entiende ese algo u objeto.» «Lo admito, pero tú debes admitir que ese Yo sólo puede darse o revelarse como *capacidad o poder de sentir y entender desde un determinado punto del tiempo y el espacio*, o sea desde el *hic et nunc* ocupado por el cuerpo. Fuera de *ese sentir-entender*, ¿puede haber Yo? Si quieres, digo que *ese sentir-entender* es el Yo, pero prefiero no decirlo, pues lo que llamamos Yo es sólo una determinada forma particularizada del sentir-entender. Y todavía debes admitir otra cosa, que tan pronto como quieres aprehender el Yo, lo que te encuentras es un objeto, o una coordinación de objetos, *algo sentido-entendido*.» «Acabas de decir “lo que *te* encuentras”; luego es tu Yo quien se encuentra ese Yo-objeto sentido-entendido.» «Sí, pero ese Yo que encuentras sigue siendo sentir-entender desde un punto del tiempo y el espacio, o sea un punto que es nexa.»

12. Si el Yo fuera el principio del sentir-entender, habría tantos sentires-entenderes como Yoes, incluso como momentos del Yo, pero no es así. Hay un solo sentir-entender para todo lo que siente-entiende, si bien ese sentir-entender se modula con arreglo a cuantos son los cuerpos o puntos del tiempo y el espacio desde los que se siente-entiende, con arreglo a cuantas sean las circunstancias en las que se siente-entiende.

13. «¡Pero *yo* he hecho esto!» «¿Cómo lo sabes? Sólo porque sientes-entiendes; luego lo primero no es el Yo, sino el sentir-entender.» «¡Pero soy *yo* el que ha hecho esto aunque no lo haya sentido o entendido!» «¿Y qué quiere decir eso, sino que lo que ha sido hecho ha sido hecho *de una forma determinada, en un espacio y tiempo determinados*? Eso y ninguna otra cosa es lo que se encuentra al querer buscar tu Yo.»

14. «La cuestión es: si el Yo no existe, ¿puede existir el sentir-entender?» «La cuestión es más bien: si el sentir-entender no existe,

¿puede existir el Yo? Lo primero es el sentir-entender, pues si no hay sentir-entender, ¿cómo voy a decir “yo-siento, yo-hago, yo-quiero, yo-entiendo”? Lo digo una vez más: el Yo es un poder sentir-entender desde un punto del tiempo y del espacio, un punto sentiente-inteligente que, por serlo, actúa como nexo de cosas, de objetos sensibles-inteligibles. O, si prefieres que lo diga así: el Yo es el polo que unifica los sentires y entenderes. Trátase de un polo referido a objetos, como una habitación está referida a los muros, el techo, el suelo que la forman.»

15. «Si dices: “yo pienso”, “me imagino”, “es evidente”, etc., supones forzosamente un Yo que piensa y que imagina, un Yo al que algo es evidente, etc., luego el Yo existe.» «Eso es obvio, pero la cuestión no es ésa, sino averiguar en qué consiste ese Yo. Lo que digo es que el Yo no es más que sentir-entender desde un punto del tiempo y del espacio, un nexo sentiente-inteligente. El sentir-entender, que forzosamente hace referencia al mundo en cuanto universo de los objetos y a la carne en cuanto universo de los estados, se funda en el Uno que da lugar al uno-otro. El Yo no es nada sustancial, sino una forma del Uno-que-siente-entiende como uno-otro, del Uno-Gozo-Bien.»

16. ¿Se puede tener un Yo sin saber que se tiene? A veces hago cosas de forma inconsciente. Y si alguien pregunta quién ha hecho eso, le digo: yo, lo he hecho yo. Pero si lo digo es porque soy consciente de haberlo hecho inconscientemente. ¿Alguien puede tener Yo si no es nunca consciente de que lo tiene? ¿Qué sentido tiene un Yo que nunca es consciente de serlo? Claro que hay grados, y así puedo decir que hay tantas especies de Yo como sean los niveles de sentir-entender en los que se funda. Hay un nivel de Yo animal, cuando el sentir-entender es el que corresponde a un animal, y hay un nivel de Yo humano cuando el sentir-entender es el que corresponde a un ser humano. Pero, sea el nivel que fuere, el Yo siempre se funda en el sentir-entender.

17. El conocimiento del Yo viene con el conocimiento del mundo y del soma, pero el Yo no es el mundo ni el soma.

18. Wittgenstein acierta cuando dice en *Tractatus* 5.632: «El sujeto no pertenece al mundo; más bien es un límite del mundo», pero desbarra a causa de su concepción fatalista del mundo (6.374, 6.42, etc.) y del pensamiento (5.61, 6.361, etc.).

19. La relación que hay entre el Yo y los qualia es comparable a la que tiene el ángulo con los lados. El ángulo no es más que una determinada disposición o coordinación de los lados. A esas dispo-

siciones o coordinaciones las llamamos ángulo agudo, ángulo recto, ángulo obtuso, términos con los que designamos a los propios lados *según su disposición*. Así ocurre con el Yo. De ser algo, el Yo ha de ser una coordinación, disposición y nexo de qualia.

20. Te has dejado hechizar, como tantos otros, por eso que se llama filosofía moderna, orientación que sitúa el fundamento de la evidencia en el Yo. Según esa filosofía toda evidencia reposa en la actividad pensante o sentiente *del-Yo*. Pero lo cierto es que esa (hipotética) actividad-del-Yo sólo me muestra objetos, éstados, qualia. Al sentir, al pensar, al imaginar, al disfrutar, al querer, lo evidente es el *algo* que siento, pienso, imagino, disfruto, quiero. En vez de «Yo» deberías mejor decir «sentir, pensar, imaginar, disfrutar, querer...» *desde un punto del espacio e instante del tiempo*. Si el Yo es algo, ha de ser eso que llamamos sentir, pensar, entender, gozar, sufrir, querer... Ahora bien, como es inconcebible un sentir que no sea sentir *algo* (dígase lo mismo de las demás funciones), es igualmente inconcebible un Yo que no esté referido a esos algos, a esos objetos.

21. La inferencia de la existencia del Yo a partir de la intuición del pensar, o sea el *cogito, ergo sum*, es inconsistente porque lo que realmente se infiere del *cogitare* es lo *cogitatum*. En vez de *cogito, ergo sum*, habría que decir *cogito, ergo quod cogitatum est* o *cogito, ergo aliquod est (id quod cogitatum)*. El pensar hace referencia directa a lo pensado, no a lo pensante. A lo pensante (el Yo) sólo hace referencia a través de lo pensado. Si Descartes tiene una idea de su Yo, al parecer muy clara y distinta, es gracias a un cúmulo de cogitata. Hay pues que partir de los cogitata, no del cogitans, ya que éste sólo se me ofrece (se le ofrece al sentir-entender) a través de cogitata, como el propio pensar sólo se me ofrece a través de las cosas que son pensadas.

22. Kant no fue el autor de «una revolución copernicana» en la filosofía, según el propio Kant creía, sino, como advirtió Russell, el «de una contrarrevolución ptolomeica», pues ¿no puso de nuevo al hombre en el centro del Universo? Pero Russell se queda corto. La contrarrevolución kantiana, más que antropocéntrica fue egocéntrica o *fantasmocéntrica*, ya que su *ego* se reduce a una máquina de fantasmagóricos aprioris; y *oscurocéntrica*, pues las oscuridades de su filosofía indican que no fue capaz de pensar (al menos en su fase crítica) con ese mínimo de claridad que el filósofo decía proponerse.

23. Y qué delirios se derivaron de tan loca «contrarrevolución». El modesto, el enfermizo Kant atreviéndose a proclamar nada menos al hombre como «legislador supremo de la Naturaleza» (*Prole-*

gómenos a toda metafísica futura, § 36). ¿Cómo puedes decir tal cosa, cuando es claro como la luz del día que tu riñón no te obedece, ni tu páncreas, ni tu organismo en general, ni siquiera tu pensamiento, como tantas veces has notado, ni por supuesto tus sueños, por no hablar de esos astros cuyas revoluciones tan poco caso hacen de esa superlegislación de la que tú, como hombre, te crees el autor supremo? Ni tus discípulos aceptan de grado ese loco papel de legislador que te has arrogado. ¿No ves que continuamente estás disgustado con ellos porque no te entienden? ¿Es que *tú te* entiendes mejor? Lo dudo. Me basta leerle. Pero es que, además, si se admite que el hombre es el legislador supremo de la Naturaleza, ¿no habrá tantas legislaciones como hombres y aun como humores tienen los hombres a lo largo de su vida? Reconozco, no obstante, que por ese extravío todavía llegó más lejos ese seguidor tuyo llamado Fichte, que osó proclamar que fuera del Yo no hay nada. ¿Pero no es evidente que *sin las cosas del mundo y sin los sentimientos del alma* no sabes nada de nada acerca de tu Yo? A pesar de todo, tuviste éxito, y ha podido pasar por sabia gente que ignora lo que sabe el más tonto.

24. Y si todavía repites: «El hombre es el legislador de la Naturaleza», tendré que decirte que no hay megalomanía más ridícula que ésta, y que si sigues por ese camino acabarás como esos locos que se figuran que si no fuera por ellos el Sol y la Luna no se moverían y la tierra no daría sus frutos.

25. El Yo: *omnitudodo realitatis*. En esa delirante doctrina, tan cara a los idealistas alemanes, hay algo cierto: que en el Yo se mira a sí misma la *omnitudodo*.

26. Los fundadores de la filosofía moderna —los Descartes, los Locke, etc.— hablan con tanta seguridad del sujeto cognoscente, del Yo pensante, como si alguien tuviera conocimiento directo de semejante sujeto. Pero nada más creerse que se le tiene en la mano, que se le conoce, ¿no se torna de cognoscente en conocido, de sujeto en objeto, de Yo pensante en cosa pensada?

27. Desde las postrimerías del Renacimiento está en marcha una vasta operación que consiste en arrebatar a Dios y a los dioses, así como a sus dobles metafísicos —el Uno, el Intelecto, el Alma—, su título de protorreferentes que permiten entender la realidad, para traspasárselo al Yo y sus (presuntas) funciones intelectuales, anímicas, orgánicas. Convertido el Yo en la sustancia última de la realidad, el hombre —en cuanto manifestación suprema del Yo— se ha vuelto un ser vano que hunde sus pies en lo falso.

28. «La situación estrictamente expresada por la frase “veo una

taza” consiste en que me doy cuenta de la coexistencia de dos “objetos” distintos que se son fronteros: el que llamo *taza* y el que llamo *yo*», dice Ortega¹. En el uso corriente de esa frase el acento recae en la *taza*, no en el *yo*. Por ejemplo, alguien que al mirar un objeto lejano piensa que se trata de un cráneo pregunta: «¿tú qué ves?», a lo que su interlocutor contesta: «yo veo una *taza*». O bien recae en el órgano de visión, en su funcionamiento. Por ejemplo, el oculista pregunta al paciente: «¿usted qué ve ahí?», a lo que éste contesta: «yo veo una *taza*», donde el *yo* hace referencia al estado de su visión.

29. «Pero esa situación –agrega Ortega– se convierte en otra muy distinta al punto en que en lugar de mirar la taza, es decir de dirigirme sin más yo a la taza, me dirijo a la situación misma, a mi “ver la taza”. Aquí el “objeto” que ante mí tengo no es la cosa material “taza” que está en el espacio, sino la cosa inmaterial “mi visión de la taza” que es mi conciencia [...]. Decía antes que la primera situación consistía en el enfrentamiento de dos objetos –la “taza” y “yo”–; pues bien, ahora el enfrentamiento se verifica entre otros dos objetos, uno, “yo” que me percató de “haber visto la taza”, otro, también “yo”, justo eso que en la primera situación llamábamos “yo”.» El problema está en que Ortega no ha definido «eso que en la primera situación llamábamos “yo”». En realidad, como hemos visto, ese «Yo» se refiere a la mayor o menor agudeza visual de los ojos del sujeto interpelado –o sea a si los objetos son vistos más o menos precisamente– o a algo de esa clase. Sea el que fuere el significado de «Yo» –palabra de significación *ocasional*, como se suele decir–, ese significado sólo puede obtenerse a cambio de contemplar ese Yo en la forma de objeto y estado.

30. Ortega vislumbró –y ahí radica el interés de la cita anterior– que el Yo se convierte en objeto tan pronto como queremos analizarlo, examinarlo, contemplarlo, si bien su nivel de objetualidad es variable. En sí mismo, como tal, el Yo no existe, al menos de la forma en que decimos que existen las cosas fenoménicas, como tampoco existen, en ese sentido, las categorías de relación. Dicho con un ejemplo: un ángulo no existe físicamente, lo que existe son dos lados dispuestos de una cierta manera.

31. A diferencia de Kant y Descartes –pero no de Hume–, Ernst Mach presenta el Yo como un nudo en donde se conectan con particular densidad los elementos sensoriales del mundo. Merleau-Ponty hace dos observaciones que merecen ser retenidas: «La per-

¹ *Investigaciones psicológicas*, ed. cit., pág. 184.

cepción como conocimiento del presente es el fenómeno central que posibilita la unidad del Yo y, con ella, la idea de la objetividad y de la verdad»; «No hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce, o el mundo que se conoce a sí mismo a través de él»². No obstante, en muchas otras ocasiones, olvida esta manera de entender al Yo.

32. Como quiera que lo que hace el Yo es permitir que las cosas se muestren, aparezcan, se hagan presentes, el Yo es sentir-entender (*nous*, en la terminología clásica).

33. El Yo, en cuanto que es nexo de objetos y estados, cambia al cambiar los objetos y los estados o la coordinación de estos dos elementos. Se mantiene relativamente el mismo en la medida en que, gracias al cuerpo orgánico que le sirve de soporte, se mantienen relativamente iguales los objetos y los estados y las coordinaciones de los unos y los otros. Y *es siempre el mismo*, en cuanto que siempre es supernexo sentiente-inteligente.

34. «¿Pero es que se puede concebir un sentir-algo sin un Yo-que-siente, sin un alguien que siente? ¿Pero no dices pienso, siento, imagino, disfruto, quiero, en *primera persona*?» «Sí, pero no es el Yo como primera persona lo que se me hace evidente cuando pienso, siento, imagino, disfruto, quiero, sino los objetos de ese pienso, siento, imagino, disfruto, quiero. Sólo *en un segundo momento* se me manifiesta ese Yo, esa primera persona, pero *siempre que se me manifiesta lo hace* como una coordinación de qualia, o más exactamente, según veremos, como un *conglomerado o composición personal* de qualia.»

35. «La memoria, ¿no demuestra la existencia del Yo?» «Lo que demuestra la memoria es sólo la trabada duración de los qualia, que algo permanece, que algo se mantiene en reposo (lo otro en lo mismo) en medio del movimiento (lo mismo en lo otro). Lo que la memoria demuestra es que los qualia subsisten aunque hayan cambiado las circunstancias (el contorno de qualia) que rodearon su aparición original: el S que recuerdo dura, a pesar de que algunas de las circunstancias de S han cambiado; a pesar, incluso, de que algunos rasgos de la textura de S han cambiado.»

36. El Yo se constituye en base a dos círculos o niveles, el presentacional y el representacional, que abarcan todo el universo de los qualia-objetos. Los qualia álgico-hedónicos, ¿se dan también en esos dos niveles? ¿En qué consiste su *darse-presentacionalmente*? ¿Con-

² *Fenomenología de la percepción*, Barcelona 1997, págs. 66 y 11.

siste en estar localizados en el soma, o en el objeto (por ejemplo, la música) que los suscita, o en su «timbre afectivo»? Los qualia álgico-hedónicos no tienen una *definición* comparable a la de los puramente (re)presentativos visivos y auditivos; están más bien en el nivel de definición de los táctiles. Los qualia álgico-hedónicos se conexionan con todos los representativos de forma diferente de como éstos se conexionan entre sí. La náusea se conexiona con los qualia gustativos, las arcadas con los olfativos, otros (para los que no hay nombres precisos) con los táctiles, los musculares o cinestésicos, los propioceptivos y, también, con los auditivos y los visivos. Se los suele nombrar a partir del efecto visual observado, pues sólo se los puede conocer *traducidos en términos* de qualia representativos.

37. Los qualia afectivos sólo pueden *definirse* como objetos de conocimiento a través de los qualia representativos.

38. El hacerse-presente el nexo como tal nexo, eso es el Yo, o un constituyente esencial suyo. El Yo fluye del entender-sentir. El entender-sentir es el poder de hacer presentes los nexos de los qualia.

39. ¿Pero no hay siempre la contraposición de sentiens-sensum, cogitans-cogitatum, intelligens-intellectum? Sí, pero esa contraposición *no se da* en el acto de sentir, de pensar, de entender, de desear. En estos actos sólo se hace notar un objeto o/y un estado. La contraposición a que te refieres sólo se da en un segundo momento, en la forma de contraposición de dos qualia o coordinaciones de qualia, a una de las cuales la llamas sentiens, intelligens, volens, cogitans, fruens, y a la otra sensum, intellectum, volitum, cogitatum, fruitum. Sentir que soy yo el que siente es, simplemente, sentir el Yo como una coordinación de objetos-estados.

40. ¿Cómo sé que he sido yo el que ha sentido o entendido algo? Mediante el recuerdo del *quién* soy yo, sobre la base de la propiocepción del cuerpo. Todo recuerdo, incluido el de *quién-soy-yo*, que sirve de apoyo a ese *quién*, sólo puede hacerse patente en la forma de coordinación de cogitata. Cuando digo que un cogitatum o un sensum sólo pueden darse correlativamente a un cogitans o a un sentiens, lo que hago es afirmar que todo cogitatum y todo sensum se relacionan con otro cogitatum y otro sensum —el que manifiesta al cogitans, o al sentiens—, y que esa afirmación sólo se puede hacer si se supone la existencia de un cogitatum, de un sensum y, por tanto, de sentir-entender.

41. Esa mesa sobre la que escribo o sobre la que como a diario y que se me ha hecho tan familiar, esa ventana por la que miro tantas veces al cabo del día con sensación de placer, ese árbol que siempre

me ofrece su relajante presencia cuando miro por la ventana, esa canción que tanto me gusta y que tarareo a menudo, ese aroma de las flores que mi mujer pone cada día en mi cuarto, esa enfermedad que me hace guardar cama, tomar tales medicinas y comidas, quejarme porque experimento un dolor lacerante al toser y al tragar, etc.: en todos esos objetos (re)presentativo-afectivos y en otros incontables semejantes, ¿no está mi Yo?

42. «No es ahí donde está realmente tu Yo, sino en lo que haces *voluntariamente* respecto a los objetos que están ahí. Si haces voluntariamente un movimiento, hay Yo, el Yo existe.» «¿Pero cómo sé que me he movido, sea voluntaria o involuntariamente, si no es gracias a qualia que son tan *objetivos* como los que me manifiestan esa mesa, esa ventana, esa canción, ese olor, esa enfermedad? ¿Qué es lo propio de los qualia relativos a un movimiento voluntario? Que se dan *sin sentirme forzado*.» «Si dices *sin sentirme forzado*, ¿no estás dando por supuesto que existe el Yo?» «Admitámoslo..., en ese caso, si un movimiento se manifiesta a la conciencia mediante el quale afectivo de esfuerzo, entonces el Yo está en el quale-esfuerzo, ¿no? Pero si está en el quale esfuerzo, entonces habrá un Yo para cada quale-esfuerzo, lo que es absurdo.»

43. El Yo implica el sentir, pero como todo sentir se manifiesta como objeto-estado (tal sensación, tal sentimiento, tal dolor, tal recuerdo, tal volición, etc.), entonces todo Yo implica ya un objeto-estado o coordinación de objetos-estados, ya *lo que hace* que un objeto-estado o una coordinación de objetos-estados sean lo que son.

44. Si dices todavía que los actos voluntarios demuestran la existencia del Yo, piensa si puede haber volición sin el objeto que la motiva. Es obvio que no. Quieres leer, el querer leer se refiere a una página escrita; decides hacer un viaje a Mongolia, la decisión se refiere a esa Mongolia adonde quieres ir...

45. Pero, cuando quiero algo, experimento una necesidad o un deseo que me hace querer algo, y eso es dolor, malestar. Entonces, lo que constituye al Yo ¿no es dolor, malestar, necesidad, deseo?

46. Sea lo que sea el deseo y la necesidad, siempre hacen referencia a algo que se desea o de lo que se tiene necesidad. Hay, pues, objeto-estado. Porque hay objeto-estado, hay Yo. El Yo es un nexo de cosas que se hacen sentir.

47. Y *en sí*, ¿no es algo más? ¿Qué más puede ser? ¿Qué más puede ser el Yo de lo que es el sentir y el entender?

48. La volición o acto de voluntad es la afirmación o la negación de un deseo o apetición, luego de haber sido sometido a una de-

terminada acción cognitiva o deliberación. El libre albedrío no es más que esa afirmación o negación cognitivo-deliberativa. Me determino libremente porque puedo rechazar –negar– algo y, al mismo tiempo, afirmar algo, *que es otra cosa*.

49. «La libertad empieza donde acaba el conocimiento», se ha dicho. Frase demasiado ingeniosa para ser cierta, pues justamente la libertad empieza con los estados de indeterminación que hacen posible el conocimiento. Hay una íntima relación entre conocimiento y libertad.

50. Todo juicio implica una forma de decisión. La conclusión de un razonamiento es análoga a un acto de voluntad. En un caso estoy en el plano de lo posible, en el otro de lo actual.

51. La libertad de elección o libre albedrío parece algo paradójico, pues estamos persuadidos de que nada en el mundo puede sustraerse al determinismo del principio de causalidad, que, en el caso de la conducta, se ve por la necesidad que une la volición con los motivos. De ahí la sospecha de que, no habiendo libertad de elección, los actos humanos no pueden ser estrictamente morales. La paradoja se aclara si se tiene en cuenta que en toda volición se interpenetran dos planos fundamentales: el de los *qualia* representativos y el de los afectivos. Mientras que aquél pertenece al orden de lo *definido* o exacto (relativamente), éste pertenece al de lo *indefinido* o inexacto. La pareja dolor/placer no admite un grado de definición comparable al de las representaciones y, sin embargo, es el dolor/placer adherido a las representaciones lo que motiva la volición.

52. De otra parte, cuál sea el motivo causante de la volición o resolución de la apetición es, estrictamente hablando, impredecible. Los movimientos de la imaginación motivadora son relativamente indeterminables, y aún más las cadenas de imaginaciones que aquéllos arrastran. Además, puede ocurrir y a menudo ocurre que algún hecho casual del entorno acabe induciendo a la resolución o volición. Aún es más indeterminable la fuerza del factor afectivo-emo-tivo adherido a las representaciones o imaginaciones. A menudo está determinado por el estado somático o anímico del momento. Así una compleción de imaginaciones motivadoras de Z, que en el momento *a* tiene una fuerza 1, puede, en el momento *c*, haber perdido o ganado fuerza a causa de un número muy elevado de contingencias relativas a las cadenas de las imaginaciones y de las fruiciones adheridas a aquéllas o determinadas por otros factores, y, como consecuencia, el sujeto de la volición se dirige a Y, en vez de a Z.

53. El tiempo dedicado a la deliberación permite que la volición se ajuste lo más posible a los intereses profundos y globales del sujeto, pero también puede paralizarla o sumirla en una maraña de eventualidades confundentes.

54. *Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum*. «La causa final no mueve según lo que ella es realmente, sino según el conocimiento que de ella tenemos». Donde se dice *causa finalis* puede leerse «motivo» de una acción.

55. *Velle non discitur, sed volenda docentur*. «No se aprende a querer, pero se enseñan las cosas que se deben querer». Sólo se puede enseñar a querer enseñando *lo que se debe o no se debe querer*. O sea a través de los *objetos* representativos se puede enseñar a actuar sobre los afectivo-motores, dada la íntima relación que hay entre los unos y los otros.

56. Querer, se ha dicho, es en cierto modo recordar. Se entiende, porque si no tengo el poder de conservar representaciones, no puedo querer, ya que sólo se quiere aquello que se puede representar. Sin el recuerdo no existe lo *posible*, y sin lo posible no hay libertad de elección.

57. A la voluntad se la puede ver como el resultado de la contraposición entre placer y deber, como un sistema reversible de autorregulación.

58. «Cada objeto, cada individuo –dice Eugenio d’Ors–, es el receptáculo, el campo y, como se dice en matemáticas, *el lugar* de un racimo –¿y por qué no decir un enjambre?– de relaciones, cuyo número, por levemente que en ello se pare la reflexión, se nos ofrecerá como de cálculo infinito.»³ Esta condición *relacional, locativa*, de los objetos ¿no hace que cada acto cognoscitivo amplíe el campo de la libertad ya que ésta se enfrenta con un horizonte infinito? Y también, ¿puede haber libertad absoluta, si no hay conocimiento absoluto?

59. «Ese hombre que está gritando a la entrada de la cueva quiere amedrentar a aquel grupo de personas que, armadas de mazas, suben por esa cuesta. Visto eso, yo ¿qué hago?» En la construcción de una frase –por ejemplo, la anterior– se atiende a tres cosas: a la realidad objetiva (mundo), a la realidad anímica (carne) y a la belleza o encanto de la frase (el alma en fusión con el mundo y la carne con el entendimiento). Ahí tenemos tres planos intelectivos: el lógico-cognitivo, el afectivo-motor y el estético, que son los princi-

³ *El secreto de la filosofía*, ed. cit., pág. 64.

pales referentes de toda actividad genuinamente humana, particularmente la *locutora*. Ahora bien, para la *determinación del fin* de la voluntad o acción (plano moral) es menester establecer un nexo entre los planos cognitivo, afectivo-motor y estético, y las exigencias de una determinada situación: «Visto eso, yo *¿qué hago?*». Desde esa perspectiva se vuelve a contemplar la situación descrita, en sus diferentes planos, hasta llegar a una conclusión consistente en la afirmación o en la negación de hacer algo.

60. La deliberación hace depender la afirmación o negación, en que consiste la voluntad, de la comprensión más resolutive de los elementos que pueden determinar la acción. Así la comprensión o inteligencia se transforma en voluntad. Es un solo movimiento con dos prolongaciones: la una contemplativa, la otra activa.

61. ¿Puede entonces decirse que el Yo quiere libremente? Convencionalmente, sí. Pero ¿qué ocurre realmente cuando *se quiere libremente*? Que el sentir-entender cognoscitivo *dirige* al sentir-deseo afectivo.

62. El Yo recuerda... ¿El Yo recuerda? Es lo mismo que decir que el Yo siente o que el Yo entiende o que el Yo quiere. No hay ni lo uno ni lo otro. Lo que realmente hay son cosas que se hacen presentes, perceptibles, inteligibles, de una forma más o menos determinada; cosas que duran.

63. La *presencia* ya turbadora ya apaciguadora del objeto —reduzcamos a *esa presencia* todo sentir, entender, recordar, querer— no es el Yo, no está causada por el Yo. Lo que está presente, ya de forma turbadora ya apaciguadora, es un quale o una coordinación de qualia. No puedo decir que el Yo sea causa de la presencia, pues ¿cómo explicar entonces las infinitas variedades de cosas, a partir de la unidad, que se atribuyen al Yo? La relación entre esos términos es, en realidad, la inversa: la presencia de las cosas es la causa del Yo.

64. ¿Diremos que el Yo es Uno? Digámoslo, aunque lo correcto es decir que el Yo no es tanto el Uno como un poder unificante y por ello subsidiario del Uno. ¿Diremos que el Uno sirve de fundamento a todo objeto, a todo gozo, a todo sufrimiento, a todo? Digámoslo. Pero entonces debemos admitir que en toda cosa hay un germen de Yo, como en todo lado hay algo así como un germen de ángulo.

65. Pierdo las piernas, los brazos, etc., sin embargo, *sigo coordinando*. Pierdo una parte de la memoria, de la sensibilidad, sin embargo *sigo coordinando*. Pero ahora pierdo toda la memoria; ya *no puedo coordinar*, el Yo se ha disuelto. O no pierdo la memoria, pero no

puedo coordinar los contenidos que ésta me brinda, ni esos contenidos de la memoria con los de las experiencias actuales; entonces digo que el Yo se ha disuelto.

66. ¿No tiene que ver el Yo con la memoria, con la condición de contenedor-de-qualia-que-duran que es la memoria? El Yo tiene que ver con ese depósito como el comerciante con los artículos que almacena en la tienda y con los clientes que entran en ella. Así como no debemos confundir al comerciante con los artículos de la tienda, ni con los clientes, tampoco se debe confundir al Yo con la memoria. Pero así como un comerciante no podría serlo realmente sin los artículos y sin los clientes, tampoco el Yo podría ser realmente Yo sin los contenidos de la memoria.

67. Decir contenidos de la memoria es también decir anticipaciones del futuro.

68. El Yo está implicado en los recuerdos que atesora la memoria como el comerciante en los artículos que tiene en su establecimiento, pero la cuestión no es ésta, sino *cómo lo está*, en qué consiste esa implicación. La memoria está formada por el conjunto de las coordinaciones de qualia que duran y que en determinadas circunstancias afloran a la conciencia. Lo característico de esa infinidad de cosas que hay en la memoria es que pueden dejarse *sentir*. Si el Yo es subsidiario de la memoria, entonces es sentir-entender.

69. ¿Basta el sentir para que exista el Yo? No. Todavía se requiere el entender. Éste consiste en la unificación sentiente de los nexos intercualitativos. Entiendo algo cuando, y sólo cuando, *me doy cuenta* (= siento) de que un quale concuerda o se conecta con otro, que le sirve de razón o fundamento. El entender es una formalización del sentir que se deja sentir. Tal como se manifiesta en el hombre, el Yo es una manifestación del sentir intelectual, un supernexo sentiente.

70. Si el Yo, en cuanto sentir intelectual, es un supernexo sentiente, entonces el Yo tiene como supuesto el Uno; más bien, el Uno-Gozo-Bien. Todo proceso intelectual apunta a formas de unificación, y toda unificación, al Uno, que es su protorreferente. También todo sentir supone el Uno. «Siento *esto*», «entiendo *esto*» sólo tienen sentido si ese sentir y ese entender son uno. Puedo atomizarlos en infinitas partes, pero sólo habrá sentir y entender si esas partes son una.

71. También se puede decir así: el Yo es el punto donde convergen la notitia, el affectus y la motio.

72. Se dice que la condición esencial del Yo es la memoria, pero en realidad la condición esencial del Yo no es ésta, sino la coordina-

ción-de-qualia-desde-un-punto-del-espacio-y-el-tiempo, y porque es la coordinación-de-qualia-desde-un-punto-del-espacio-y-el-tiempo es también la memoria, ya que ésta es una potencia esencialmente coordinadora de qualia desde un punto-del-espacio-y-el-tiempo.

73. Si la función esencial del Yo es el hacerse presente el mundo en sus nexos, si el Yo es un supernexo sentiente, entonces la esencia del Yo es amor —el amor *de* (genitivo objetivo) las cosas del mundo—, ya que el amor es lo que hace que todo pueda entenderse con todo, conectarse con todo.

74. Ese Yo-amor no se reduce a un «amor» puramente lógico —el nexo que une el sujeto y el predicado en un enunciado bien construido, las premisas y la conclusión en un razonamiento bien construido—, pues esa clase de «amor» *inhibe* las relaciones afectivas.

75. El Yo sólo es viable en relación de dependencia con el poder expansivo, explosivo, excitante de la sensación y con el poder contractivo, implosivo, apaciguante de la inteligencia. El Yo es así la manifestación, en un punto del tiempo y del espacio, de los poderes expansivo-contractivo, explosivo-implosivo, excitante-apaciguante, o sea de la pareja movimiento y reposo, uno y otro. En fórmula sintética: el Yo como nexo sentiente de nexos.

76. ¿Los animales tienen Yo? Si el Yo es el puro hacerse presente una coordinación de qualia, entonces tienen Yo, incluso *personalidad*. ¿No dices que tal perro o tal gato tiene una determinada idiosincrasia? ¿Pero basta con «sentir una coordinación de objetos que duran en la memoria» para decir que hay un Yo comparable al del ser humano? No. Para ello hay que añadir el *desdoblamiento* del sentir, de modo que los sentires puedan ser referidos a la pareja uno-otro. Sin esa escisión o desdoblamiento no cabe hablar de Yo. El Yo se forma en la medida en que el sentir puede desdoblarse en otro y verse a sí mismo como si fuera uno-otro u otro-uno, lo que es entender.

77. Dice Max Scheler: «El animal no tiene conciencia *de sí*, como ya vio Leibniz. El animal *ni se posee a sí mismo*, no es dueño *de sí*, y *por ende tampoco* tiene conciencia de sí. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva *resistencia al impulso*, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre. [...] El animal no vive sus impulsos como *suyos*, sino como movimientos y repulsiones que parten de las *cosas* mismas del medio»⁴. El animal no tiene conciencia de sí porque: (1) no tiene un espacio *interior* suficientemente amplio, ri-

⁴ *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. cit., págs. 58-59.

co y coordinado; (2) y no ha llegado, mediante el desarrollo de las técnicas y el lenguaje, a contemplar las cosas que almacena ese espacio interior como algo que posee una realidad inherente. El animal no vive sus impulsos como suyos porque *no se ha identificado* con algo. Y no se identifica con algo porque en él no se dan las mencionadas condiciones 1 y 2.

78. ¿Qué es eso del desdoblamiento del sentir? Traduzco ciertas experiencias objetivas en términos de otras experiencias objetivas —eso es el lenguaje—, o sea tomo una cosa como referente de otra y, a su vez, tomo el referente como relatum de otra cosa referente. Porque traduzco las experiencias objetivas en términos de otras experiencias objetivas, puedo ver una cosa como otra, verme como otro. Mi Yo no es, pues, una simple coordinación de objetos, como lo es un ángulo o un polígono, ni siquiera el sentir una coordinación de qualia que duran, como lo es un perro, un gato, sino que es un nexo de qualia que puede transformarse en quale de un nuevo nexo, lo que es la función esencial del entender. El Yo es, pues, un supernexo, en el sentido de que es la capacidad de unificar los diferentes sentires.

79. Conocerse implica desdoblarse en un Yo cognoscente (puro sentir-entender) y un Yo conocido (representaciones del mundo con sus adherencias afectivas).

80. Yo e inteligencia. Cuanto menos inteligente es el individuo, tantas más acciones y operaciones necesita para comprender las cosas. Tal vez viene de ahí que atraigan tanto la atención del vulgo los hombres de acción, los políticos, los ejecutivos, los actores, los deportistas, a lo que hay que sumar el interés que suscita en la mayoría el poder económico, político, social.

81. ¿Qué es lo que da persistencia al Yo? La memoria. La persistencia de las conexiones. Pero eso no es exacto. En realidad, lo que persiste gracias a la memoria es, no el Yo en cuanto tal, sino la persona, la cual no es sino un nexo de coordinaciones de cogitata estabilizadas.

82. El Yo es solidario con el mundo. Es un determinado juego de conexiones mundanas, en su sentido más amplio.

83. Así como el Yo es un supernexo de cosas, asimismo la persona es una formación tectónica de nexos de cosas que ha obtenido una cierta estabilidad.

84. El Yo es la manifestación humana del principio de relación, de armonía, de unificación, principio que se manifiesta en la forma del entender-que-se-siente, lo que corresponde a la significación del término «bien».

85. La unificación adecuada (= bien) de los sentires es entendimiento (*noein*) y gozo.

86. El Bien es el término que utilizo para referirme al fundamento en que arraiga el principio de relación y armonía. De ahí la íntima relación entre Bien y Uno.

87. El Yo no es algo diferente del mundo o conjunto de todos los qualia posibles. El Yo es el mundo sentido y entendido desde un determinado punto. Por eso se dice que el hombre es un microcosmos.

88. El Yo es un nexo sentiente-inteligente de objetos, sí, pero esos objetos –puntos, momentos, instantes– no son un material indiferenciado, sino que poseen estructuras y contenidos específicos, de los cuales el Yo, y la persona, son subsidiarios.

89. ¿Por qué digo «Yo...» con tanta seguridad? Por dos razones. La primera es que toda representación y nexos de objetos se producen en una cierta (y cambiante) perspectiva, cuyo foco es *este cuerpo* con el que identifico el Yo. La segunda es que en *este cuerpo* donde convergen las líneas de la perspectiva representacional u objetiva transparecen tonos afectivos, sentimentales, frutivos.

90. El «Yo pienso, luego existo» de Descartes viene a ser, trasladado a la filosofía mística de santa Teresa, el reconocimiento de la «nadería» del Yo. De ahí que la santa aconseje la potenciación de la humildad y que vea en ésta el cimiento del edificio que el alma construye con el «conocimiento propio» u oración. La entrega afectiva al otro, al prójimo, es comparable a la entrega cognitiva del filósofo a lo otro, al mundo.

91. El grado máximo de profundidad en la escala de la experiencia mística de santa Teresa es una «sensación de aislamiento y soledad» en el Universo, sin Universo y sin Dios: «No se sabe decir, ni creo lo creerá, ni lo entenderá, sino quien lo hubiere experimentado» (*Vida* 20, 109).

92. Cuando se quiere llegar a las raíces del Yo, *no es posible encontrar nada*, porque *no hay nada*, salvo sentir-entender.

93. Tú estás en mi percepción, pero tu percepción no está en mi percepción. Es una forma alambicada de decir: Te siento, pero no siento lo que tú sientes como lo sientes cuando lo estás sintiendo. Compárese lo anterior con esto: Yo estoy en mi percepción, pero la percepción que tuve hace un minuto no está en mi percepción actual. Es una forma alambicada de decir: Me siento, pero no siento lo que sentí como lo sentí cuando lo estaba sintiendo.

94. ¿No son todos los Yoes un solo Yo? ¿No hay una íntima comunidad de los espíritus por el hecho de que el principio conscien-

te es y sólo puede ser uno y el mismo para todos? También el mundo es y sólo puede ser uno y el mismo para todos los espíritus, aunque a cada uno de ellos se lo presenta de una manera diferente. En el mundo y la carne, con sus complexiones cualitativas virtualmente infinitas, está el principio de diferenciación del Yo.

95. El Yo, polo unificador de los sentires, arraiga en lo trascendente, en la oscuridad radical de lo trascendente.

96. El Yo se me da como algo condicionado al soma y sus estados, al mundo y sus formas. También el mundo se me aparece como el reino de lo condicionado: todo en él es interdependiente. Si es así, lo trascendente debe ser y sólo puede ser lo incondicionado, lo infinitamente libre: el Yo que está más allá del Yo, el Uno que está más allá del Uno.

97. Paseando por el campo (tarde del 20 de agosto), con magníficas vistas, pues caminaba al borde de las cumbres, pensé que el hombre es el medio de que se sirve el alma del mundo para contemplarse a sí misma (cósmico complejo de Narciso) desde tantas perspectivas y alturas como seres vivos, animados e inteligentes hay en el mundo, y también que el mundo es el medio utilizado por el entendimiento para «ejercitarse» a sí mismo. De ahí el placer de esa contemplación.

98. Al contemplarse a sí mismo, el hombre en realidad profundiza en el mundo, aproximándose, en una marcha sin fin, a lo que está más allá del mundo.

99. El hombre es la prueba del amor que el mundo se tiene a sí mismo o, mejor, que el entendimiento se tiene a sí mismo, como lo uno y como lo otro.

100. El hombre es tan antiguo como el mundo y el tiempo, ya que sus componentes físicos son *naturalmente* indestructibles y estaban ya en el primer instante de la formación del Universo. Y es aún más antiguo, pues su entendimiento-sentimiento es de la misma naturaleza que el entendimiento-sentimiento que formó el mundo.

101. Así como no puede haber conocimiento sin un principio inteligente que armonice y unifique la multiplicidad de las representaciones, asimismo no puede haber amor sin un principio inteligente que armonice y unifique la multiplicidad de las afecciones. La unificación del mundo y de la carne es la meta que busca el entendimiento-alma universal.

102. Se suele ver el organismo como un «filtro» de la realidad, del mundo. ¿No es más correcto verlo como una «lámpara» de la realidad, del mundo?

103. Cuando se piensa que nadie puede saber lo que siente el otro cuando ve, oye, huele, degusta, toca, desea, imagina, fantasea, raciocina, quiere, etc., uno se siente tentado a creer que el sentir-del-otro es un terreno vedado para todos excepto para el que siente. En realidad, lo que uno *ha sentido* es un terreno tan vedado para el que lo ha sentido como para los otros sentientes.

104. De ahí que nos admiremos de que la gente se entienda con facilidad en los asuntos de índole práctica y, sólo con algún esfuerzo, en los teóricos. Lo que se explica porque lo-que-siente cada uno ha de ser muy parecido a lo-que-siente cada otro.

105. En el primer capítulo de *Las confesiones de un pequeño filósofo*, Azorín describe su Yo (pondré en cursiva los términos que se refieren más claramente a qualia afectivo-frutivo-motores, sorprendentemente pocos, en comparación con los que hacen referencia a objetos): «Lector: yo soy un pequeño filósofo; yo tengo una cajita de plata de fino y oloroso polvo de tabaco, un sombrero grande de copa y un paraguas de seda con recia armadura de ballena. Lector: yo emborrono estas páginas en la pequeña biblioteca del Collado de Salinas. *Quiero* evocar mi vida. Es medianoche; el campo reposa en un silencio *augusto*; cantan los grillos en un coro *suave y melódico*; las estrellas fulguran en el cielo fuliginoso; de la inmensa llanura de las viñas sube una frescor *grata* y fragante. Yo estoy sentado ante la mesa; sobre ella hay puesto un velón con una redonda pantalla verde que hace un círculo luminoso sobre el tablero y deja una *suave* penumbra al resto de la sala. Los volúmenes reposan en sus armarios; apenas si en la oscuridad destacan los blancos rótulos que cada estante lleva –Cervantes, Garcilaso, Gracián, Montaigne, Leopardi, Mariana, Vives, Taine, La Fontaine–, a fin de que me sea *más fácil* recordarlos y *pedir*, estando ausente, un libro. Yo *quiero* evocar mi vida; en esta soledad, entre estos volúmenes, que tantas cosas me han revelado, en estas noches *plácidas, solemnes*, del verano, parece que resurge en mí, *viva y angustiosa*, toda mi vida de niño y de adolescente. Y si dejo la mesa y salgo un momento al balcón, *siento como un aguzamiento doloroso de la sensibilidad* cuando oigo en la lejanía el aullido *plañidero* y persistente de un perro, cuando contemplo el titileo *misterioso* de una estrella en la inmensidad infinita. Y entonces, *estremecido, enervado*, retorno a la mesa y *dudo* ante las cuartillas de un pobre hombre como yo, es decir, de si un pequeño filósofo, que vive en un grano de arena *perdido en lo infinito*, debe estampar en el papel los minúsculos acontecimientos de *su vida prosaica*». Al describir su Yo, el «pequeño filósofo» ha llenado toda la página inicial

de sus confesiones con una sarta de nombres de objetos, de cosas: caja de plata, polvo de tabaco, sombrero de copa, paraguas, campo, canto de grillos, estrellas, frescor, mesa, velón, redonda pantalla verde, tablero, volúmenes, nombres de autores literarios, etc., etc. Cuanto más se empeña el pequeño filósofo en declarar su Yo tanto más se ve forzado a *objetivarse*. A veces un adjetivo, un diminutivo (cajita de plata) da un matiz afectivo al nombre de la cosa. Otras veces, sobre todo al final, el autor se sirve de expresiones que aluden a estados afectivos, a sentimientos: augusto, suave, plácido, fácil, solemne, aguzamiento doloroso, pedir, angustioso, plañidero, misterioso, estremecido, enervado, perdido en lo infinito, deber, etc. Pero no hay que olvidar que los componentes afectivos no se reducen a estos términos y otros semejantes, pues así como éstos sugieren algún tipo de qualia representativos, estos últimos sugieren por su parte afectos, sentimientos.

106. ¿Quién puede negar, si atiende a esta página y a otras tantas semejantes, que el Yo, tanto para el supuesto portador del Yo como para los que quieren conocerlo, no es más que una coordinación de cosas, de objetos, de qualia representativos, afectivos, motores; que el Yo es un sentir-entender que está *ab origine* volcado, referido –a través del cuerpo, de la carne– al mundo y al alma?

107. Marcel Proust puede servir también para explicar lo que entiendo por el Yo, los conglomerados o composiciones personales, y la relación que hay entre esos dos términos. Leo en *A la sombra de las muchachas en flor*: «El yo que la quiso, sustituido ahora casi enteramente por otro, volvía a surgir al ensalmo de una cosa sin importancia. Oí en Balbec a un desconocido que pasaba por el paseo del dique: “La familia del subsecretario del ministerio de Correos...”. Esas palabras debían haberme sido indiferentes, pero me dolieron mucho; dolor que sintió un yo, borrado hacía tiempo, al verse separado de Gilberta». El Yo que, tiempo atrás, había amado a Gilberta es un conglomerado de cosas representativo-afectivo-emotivas para el Yo actual del Narrador, y es tan *cosa* como pueda serlo el salón de Madame Verdurin. Ese Yo-cosa, que está casi borrado, en estado de latencia, resurge de pronto y sustituye al Yo actual, al conglomerado personal que es actualmente el Narrador. Resurge al ensalmo de unas palabras que no son triviales sólo porque están unidas al foco del conglomerado personal que podemos llamar «los-amores-del-Narrador-y-Gilberta». ¿Por qué esas palabras de apariencia anodina actúan como un conjuro? Es que, en cierta ocasión, el Narrador oyó a Gilberta decir a su padre (Swann): «La familia del

subsecretario del ministerio de Correos». Al repetirse, al cabo de los años, esa frase hace que resurja la conexión con Gilberta, de manera que, al producirse el afloramiento de la complejión «amores-del-Narrador-y-Gilberta», esta complejión sustituye la identidad actual del Narrador.

108. En otra parte de su obra, casi mil páginas después, Proust hace una reflexión semejante sobre la multiplicidad de Yoes o, mejor, conglomerados personales que componen a cada cual: «Como el yo que acababa súbitamente de volver a ser no había existido desde aquella lejana noche en que mi abuela me desnudó a mi llegada a Balbec, me situé, no después de la jornada actual, que mi yo ignoraba, sino –como si en el tiempo hubiera series diferentes y paralelas–, sin solución de continuidad, inmediatamente después de la primera noche de aquel tiempo, en el minuto en que mi abuela se inclinó hacia mí. El yo que yo era entonces, y que por tanto tiempo había desaparecido, estaba de nuevo tan cerca de mí que me parecía estar oyendo las palabras inmediatamente anteriores, que no eran, sin embargo, más que un sueño, de la misma manera que un hombre mal despierto cree percibir muy cerca los sonidos de su sueño que huye»⁵. La complejión representativo-afectivo-motriz que forma y simboliza el conglomerado personal que el Narrador era hace años parecía borrada, pues el Narrador es, actualmente, muy distinto del que fue entonces; sin embargo, esa complejión seguía existiendo, larvada, como esperando a que se le ofreciese la oportunidad de aflorar.

109. El Narrador sabe que su Yo se compone de muchos Yoes; que los más esenciales no son necesariamente los más aparentes, ni siquiera los de ahora mismo, que parecen llenar toda la escena; que esos Yoes, a los que aquí llamo conglomerados o composiciones personales, están formados por un tejido de representaciones, afectos, deseos, movimientos, que reviste a una especie de homúnculo;

⁵ *En busca del tiempo perdido*, vol. 4: «Sodoma y Gomorra», ed. cit., págs. 184-185. Influido probablemente por Proust, pero no menos por la propia vida, el novelista chino Qian Zhongshu dice: «El yo que el año anterior se había enamorado de ella ya estaba muerto, y lo mismo había ocurrido con el yo que había temido a Su Wenwan, y con el que se había dejado seducir por la señorita Bao, uno a uno habían ido muriendo. Parte de aquellos yoes estaban enterrados en lo profundo de su memoria, con una estela y un bello epitafio, y de vez en cuando una ofrenda, como era el caso de sus sentimientos hacia Tang Xiaofu» (*La fortaleza asediada*, Barcelona 1992, pág. 421).

que esos Yoes pasan en ocasiones a ocupar el lugar del Yo actual, hasta transformarse en el Yo actual, hasta ser el Yo actual. Y sabe que los más resistentes, los más permanentes, de esos conglomerados personales son, de una parte, un homúnculo, al que podemos llamar el filósofo, que se pone muy contento cuando descubre un nexo entre dos sensaciones, y, de otra, un rigorista que es de una u otra índole según sea el tiempo meteorológico y que, por ello, es muy capaz de ponerse como unas castañuelas cuando todos sus congéneres homúnculos están agonizando, sólo porque a él le gusta el buen tiempo y, en ese momento de la agonía, empieza a lucir el sol. Proust lo dice así: «Entre los [pequeños personajes interiores] que componen nuestra persona, no son los más aparentes los que nos son más esenciales. En mí, cuando la enfermedad haya acabado de derribarlos uno tras otro, quedarán todavía dos o tres de ellos que persistirán más que los otros, especialmente cierto filósofo que sólo es feliz cuando, entre dos obras, entre dos sensaciones, ha descubierto un punto común. Mas a veces me he preguntado si el último de todos no será un hombrecito muy parecido a aquel que el óptico de Combray puso en su escaparate para indicar el tiempo que hacía y que, quitándose la capucha cuando hacía sol, se la volvía a poner cuando iba a llover. Conozco el egoísmo de ese hombrecito: ya puedo sufrir una crisis de asma que sólo calmaría la venida de la lluvia, a él eso le tiene sin cuidado, y a las primeras gotas tan impacientemente esperadas pierde su alegría y se baja la capucha malhumorado. En cambio, estoy seguro de que en mi agonía, cuando hayan muerto todos mis otros “yoes”, si sale un rayo de sol mientras yo lanzo mi último suspiro, el personajillo barométrico se sentirá tan a gusto y se quitará la capucha para cantar: “¡Ah, por fin hace bueno!”»⁶.

110. ¿En qué consiste la identidad del Yo actual del Narrador? En sentir-y-entender, en ser principio y nexo consciente de una compleción de qualia; compleción en la cual se inserta, de pronto, un conglomerado representativo-afectivo que parecía haber muerto, pero que sigue ahí, vivo; como siguen estando las paredes y muebles de la habitación de hotel que lo rodean. Y así el Narrador habla de encontrarse con el «ser que fuimos y situarnos frente a las cosas lo mismo que él; sufrir de nuevo, porque ya no somos nosotros, sino él, y él amaba eso que ahora nos es indiferente». Y también: «Yo que no soy el yo que la vio y que debo ceder el sitio al yo que era en-

⁶ *En busca del tiempo perdido*, vol. 5: «La prisionera», ed. cit., págs. 10-11.

tonces si ese yo evoca la cosa que conoció y que mi yo de hoy no conoce»⁷.

111. Si el Yo-que-fui es una complexión de cosas representativas, afectivas, frutivas y motrices que originan conglomerados personales, entonces todo Yo actual es también una complexión de cosas, porque el conocimiento, sin el cual el Yo actual no existiría, siempre se refiere al pasado. Lo mismo da que ese pasado date de hace dos años o de hace dos días o de hace dos minutos o de hace dos segundos. El conocer —en este caso conocer nuestro Yo— siempre hace referencia al pasado. Entonces, ¿en qué consiste el Yo presente, actual, el del instante de ahora mismo, que fluye como la corriente de un río? Sólo en sentir-y-entender-cosas.

112. «Porque la mejor parte de nuestra memoria está fuera de nosotros, en una brisa húmeda de lluvia, en el olor a cerrado de un cuarto o en el perfume de una primera llamarada. ¿Fuera de nosotros? No, dentro de nosotros, por mejor decir.» Proust observa con agudeza que lo que llamamos memoria, sin la cual no cabría hablar de conglomerados personales, o sea de los Yoes que hemos sido, ni del conocimiento de nuestro Yo, está en realidad fuera de nosotros, fuera del principio sentiente-inteligente que es cada uno, y que ese «estar fuera de nosotros» es, igualmente, estar «dentro de nosotros». Acerca de esto mismo dice en otra parte: «Ahora que estoy un poco demasiado cansado para vivir con los demás, esos antiguos sentimientos tan personales, tan míos, me parecen muy preciosos —es la manía de todos los coleccionistas—. Me abro a mí mismo mi corazón como una especie de vitrina, miro uno a uno tantos amores que los demás no conocieron»⁸.

113. ¿Qué es eso de estar-fuera y, simultáneamente, estar-dentro? «Estar-fuera» es la condición de objeto del Yo, «estar-dentro» es su condición de estado. Como tendencia motriz, el Yo es un estar-fuera estando-dentro.

114. Proust llega todo lo lejos que se puede en la constatación de que el Yo no es más que una composición de cosas *exteriores*: «La circunstancia —dice— era la unidad completa y el personaje sólo una parte componente»⁹. Lo que recuerda el lema de Ortega: «Yo soy yo y mis circunstancias», que se podría reinterpretar así: «Yo soy un poco de carne y unas cuantas cosas».

⁷ *Ibidem*, vol. 7: «El tiempo recobrado», ed. cit., pág. 236.

⁸ *Ibidem*, vol. 4: «Sodoma y Gomorra», ed. cit., pág. 125.

⁹ *Ibidem*, vol. 7: «El tiempo recobrado», ed. cit., pág. 334.

115. «El significado de la palabra “Yo” depende evidentemente de la memoria y la expectación», dice Bertrand Russell. Pero ¿cómo puede haber memoria y expectación sin *alguien* que esté en posesión de esa memoria y expectación. El Yo es pues cosa distinta de la memoria y la expectación, aunque sin esas dos direcciones no podría configurarse. Para que haya Yo se requieren dos condiciones más radicales: un cuerpo-soma que sirva de referencia a esas memorias y expectativas y, sobre todo, un sentir-entender, pues no puede haber memoria ni expectación sin sentir-entender.

116. «Aun así, es indudable que el Yo tiene que ver con la memoria y la expectación.» «La función del Yo es ser nexo o coordinación consciente de objetos y estados, la de la memoria es dar persistencia a esas coordinaciones, como la de la expectación es la intuición de que son posibles o deseables nuevas coordinaciones de objetos y estados. Por eso la memoria y la expectación, al igual que los conglomerados personales con los que mantienen estrechos lazos de semejanza funcional, no constituyen el Yo, sino que se fundan en él, en su ser-sentir-entender conectivo.»

117. «La memoria del ser más sucesivo establece en él una especie de identidad y le hace no querer faltar a unas promesas que recuerda, aun en el caso de no haberlas firmado.»¹⁰ ¿Es cierto esto? ¿Es cierto que es la memoria lo que establece la identidad de la persona? En parte, sí. ¿Por qué sólo *en parte*? Porque además de la memoria, está el marco identitario del cuerpo y el, aún más radical, del sentir-entender conectivo.

118. R. L. Stevenson está muy cerca de Proust en su manera de entender el Yo. «El hombre —dice— es una mera sociedad de múltiples habitantes, incongruentes e independientes entre sí. [...] A propósito de las dos naturalezas que contendían en el campo de mi consciencia, me percaté de que aun suponiendo que pudiera ser correcto decir que yo era cualquiera de ellas, eso sería sólo porque yo era radicalmente ambas.»¹¹ En el elenco de Yoes de Proust no se observa tan claramente marcada esa dualidad («las dos naturalezas») como en el autor británico, aunque aquél ha dicho que, al final, cuando esté agonizando y hayan caído todos sus Yoes, todavía llenarán la escena un hombrecillo egoísta y comodón, al que llama personajillo barométrico, al que para sentirse feliz o desgraciado le basta con asomarse a la ventana y ver si luce el sol o está nublado, y

¹⁰ *Ibidem*, vol. 7: «El tiempo recuperado», ed. cit., pág. 9.

¹¹ *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Madrid 2000, págs. 162-163.

un filósofo metódico y calmoso que está en cuerpo y alma entregado a la contemplación de los nexos que hay entre las cosas.

119. «Mis dos naturalezas tenían la memoria en común...», dice Stevenson¹². ¿No tienen una memoria en común el personajillo barométrico y el pequeño filósofo de Proust? ¿Entonces en qué se diferencian? En las complexiones y composiciones personales que ha hecho cada uno de ellos a partir del rico fondo común de la memoria.

120. En otra parte, Stevenson se refiere a la pululante multiplicidad de Yoes que componen la persona, y lo hace como si ésta fuera el elenco de duendes, gnomos y hadas que puebla un cuento infantil. Esta vez llama a esos pequeños Yoes «Gente Menuda». «¿Quién es esa Gente Menuda? Que todos ellos están íntimamente relacionados con el sujeto que sueña no cabe la menor duda; comparten sus preocupaciones financieras, pueden contarle una historia parte por parte, como en un serial, y mantenerle durante todo el tiempo en la ignorancia de lo que pretenden. ¿Quiénes son, pues? ¿Y quién es el soñador? Bien, por lo que respecta a este último puedo responder que no es otra persona que yo mismo. Y en cuanto a esa Gente Menuda, confesaré que no son otra cosa que mis Castañitos [*Brownies*, duendecillos familiares o personales]. Porque yo mismo —lo que yo llamo yo, mi ego consciente— me siento tentado a suponer que no soy en absoluto un narrador de historias, sino una criatura con no mayor entidad que la de un fabricante de quesos o incluso la de un queso, y un realista hundido hasta las cejas en la actualidad; de suerte que, visto así, mis publicaciones de ficción deberían ser en su totalidad producto de la mano de un Castañito, algún familiar e invisible colaborador al que mantengo confinado en un desván, mientras yo cosecho todos los elogios y sólo le dejo compartir (pues no puedo evitar que lo coja) un trozo del pastel.»¹³

121. El Yo como nexo, pero también como *creador*. ¿Qué crea? Nuevos nexos. Lo que a veces, pero no siempre ni necesariamente, comporta un ensanchamiento de lo real, de lo significativo.

122. El Yo es una parte de la fuerza que sostiene el mundo, la carne, el todo. Está, pues, sometido a la fatalidad y necesidad de la fuerza. Pero, en cuanto creador de *nuevos nexos*, aprovecha la relativa indeterminación de esa fuerza.

¹² *Ibidem*, pág. 172.

¹³ *Ibidem*, págs. 202-204.

123. La definición del Yo como supernexo de estados y objetos no es completa si no agrego que tiene el *poder de autodeterminarse* en cada punto del espacio y el tiempo. O sea que los estados y objetos de un momento dado *no predeterminan* el nexo que concretamente se establecerá en el siguiente.

124. Stevenson llega muy lejos en el sentimiento de la nebulosa «inmaterialidad» del mundo, de la carne: «Comencé a percibir más profundamente que nadie antes de mí la trémula inmaterialidad, la transitoriedad sutil como la niebla, de este cuerpo tan sólido en apariencia, con el que andamos revestidos»¹⁴.

125. He aquí otro testimonio literario acerca de la pluralidad de Yoes que componen a cada uno y también del factor desencadenante de un nuevo Yo (lo señalo con letra cursiva): «Acabo de escribir la palabra “yo”: he dicho que “yo” había tomado un coche, pero yo no soy, en el día de hoy, aquel “yo” del 7 de junio, aunque viva todavía en las habitaciones de aquel “yo” de otro tiempo y no obstante hallarme sentado en su mesa de escritorio y escribir con su pluma y con su mano. *Por virtud de aquella aventura* soy diferente de aquel hombre que fui, del cual veo solamente su aspecto externo; lo veo muy fríamente, como a un extraño, y puedo trazar sus rasgos como se trazan los de un camarada; es como un amigo de quien sé muchas cosas importantes, pero no soy yo. Podría hablar de él, censurarle o condenarle sin sentir que aquel hombre había sido yo. El hombre que fui en aquella época se diferenciaba exteriormente muy poco de todos los de su posición social»¹⁵.

126. Si se reconoce que alguien, al cabo de unos años, es otra persona, otro Yo, a pesar de que las manos, los pies y la cabeza, la pluma, el escritorio y el domicilio siguen siendo, más o menos, los mismos de entonces, ¿qué impide pensar que alguien es otra persona, otro Yo, unos minutos después, unos segundos después, del fugitivo momento presente? Pero, en medio de todos los cambios, subsiste una cosa: el Yo como nexo sentiente-inteligente, «nuestro yo permanente, que se prolonga tanto como dura nuestra vida» frente a «todos nuestros yoes sucesivos, que, en suma, les componen en parte»¹⁶.

127. El amor implicado en el sufrimiento de amor «es una porción de nuestra alma más duradera que los diversos yoes que mueren

¹⁴ *Ibidem*, pág. 163.

¹⁵ S. Zweig, «Una noche fantástica», en *Amok*, Madrid 1931, pág. 136.

¹⁶ M. Proust, *En busca del tiempo perdido*, vol. 7: «El tiempo recobrado», ed. cit., pág. 13.

sucesivamente en nosotros»¹⁷. ¿Pero no es el amor gozo, un gozo suscitado por una causa externa? ¿Cómo es posible que el *sufrimiento implique amor, si éste es gozo*? La imposibilidad de gozar lo que me prometí al enamorarme, al amar, imposibilidad causada por la distancia que hay entre el mundo de la fantasía caldeada por el afecto y el mundo físico con todas sus contingencias, es el fondo del Yo, ya que es una condición inherente al alma, o sea al sentir-entender incorporado a la carne.

128. «Cuando huimos del dolor –dice Novalis en su *Diario íntimo*– es que ya no queremos amar.» Amar es lo mismo que estar listos para sufrir. ¿Cómo puede ser dolor ese sentimiento que se ha definido como gozo? Si el amor es un sentir radical, si el gozo del amor está en el sentir, en sentir que se está vivo, ¿qué impide identificarlo con el dolor, cuando veo que éste es la forma más intensa del sentir? Todo lo que el mundo llama felicidad no vale lo que las penas de amor, acertó a decir Stendhal, quien da la siguiente razón del paradójico aserto: «El sufrimiento produce en la existencia humana una impresión mucho más fuerte que el placer. ¿No podría decirse que, puesto que la vida misma está hecha sólo de sensaciones, el gusto universal de todo ser viviente es darse cuenta de que vive, mediante las más fuertes sensaciones posibles?»¹⁸.

129. Quevedo no duda en identificar el deseo amoroso con la extraña gloria suicida de encontrar satisfacción en lo mismo que le destruye: «¡Mirad cómo me trata mi deseo, que he venido a tener sólo por gloria vivir contento en lo que más me mata!». Y traspasa todos los límites, cuando dice, en otro soneto, titulado *Preso en los laberintos del amor no puede ya lograr ventura*: «Antes muerto estaré que escarmentado; ya no pienso tratar de defenderme, sino ser de veras desdichado».

130. Porque en la ciencia del amor los extremos se tocan hasta confundirse. Diego de San Pedro dirige, en su *Cárcel de amor*, a la puntillosa princesa Laureola, de la que está perdidamente enamorado Leriano, estas palabras: «Mira cuánto le eres obligada que se precia de quien le destruye; tiene su memoria por todo bien, y es

¹⁷ *Ibidem*, pág. 248.

¹⁸ Stendhal, *Del amor*, José Ortega y Gasset, *Amor en Stendhal*, ed. cit., pág. 336. Las palabras de Stendhal parecen un eco de las que Byron escribió a su futura esposa: «The great object of life is sensation, to feel that we exist, even though in pain». Carta a Miss Milbanke del 6 de septiembre de 1813.

la ocasión de todo su mal»¹⁹. La memoria es toda la felicidad de Liriano, pues la tiene llena de su amada; y toda su desgracia, pues de continuo le enciende deseos que no podrá saciar.

131. Los conglomerados o composiciones personales están regulados por formas ideales, protorreferenciales relativas a aquéllos. En el lenguaje de Proust: «Había visto que esas células morales que componen un ser son más duraderas que él»²⁰.

132. Al final de su larga vida, Elias Canetti acertó a decir: «La palabra más imprecisa de todas: “yo”. No se puede hablar de una unidad de la persona, pero sí de una unidad de las *personas*. Pero ¿de verdad, no ha venido a añadirse alguna nueva? ¿Y desde cuándo no? Y algo es diferente, sin embargo: el orden en el que se presentan las personas que te constituyen»²¹. En la observación de Canetti destacan dos puntos: el primero es que se debe hablar, no de una unidad de la persona, sino de las *personas*, en plural; el segundo es la importancia del «orden en el que se presentan las personas que te constituyen». La personalidad no es más que una ordenada formación de composiciones personales.

133. El Yo en las experiencias con alucinógenos, como el hachís, el LSD, la mescalina, etc.: afloran múltiples Yoes que, en realidad, son conglomerados personales, y así es posible ver a un Yo observando a otro Yo, confundiendo con otro Yo, disociándose. Lo mismo ocurre con otras *conexiones* de tipo sensorial, imaginario, mnemónico. Más aún que sensibilizantes o intensificadores sensoriales, los alucinógenos son activadores interconectivos de tipo disociativo y asociativo.

134. Los alucinógenos enseñan otra cosa respecto a la constitución de la personalidad, de la identidad, del Yo. El Yo sentiente *se sumerge* en las cosas; se hace *uno con* las cosas de forma más intensa que en los estados normales. Pero si la experiencia del mundo cambia, también cambia forzosamente la forma que adopta el Yo. Porque se producen nuevos nexos entre los qualia, tanto los representativo-cognitivos como los afectivo-emotivos; no sólo la realidad cambia, también cambia el Yo.

135. Los alucinógenos generan fenómenos variados de hiperestesia y, tal vez, de transensibilización (percepción extrasensorial), pero, sobre todo, de «re-conectividad». Los qualia se conectan entre sí de otra forma, lo que puede dar lugar a una gran claridad

¹⁹ *Obras*, Madrid 1950, pág. 135.

²⁰ *En busca del tiempo perdido*, vol. 7: «El tiempo recobrado», ed. cit., pág. 301.

²¹ *Apuntes* (1973-1984), Barcelona 2000, obra póstuma.

en la percepción y, también, a estados de no menor perplejidad y estupor en la interpretación de las cosas percibidas. Lo que lleva a pensar en aquello que dice Stendhal: «La presencia del peligro estimula las facultades mentales del hombre de razón, le pone, por decirlo así, por encima de sí mismo; al hombre de imaginación le inspira novelas, intrépidas sin duda, pero a menudo absurdas»²².

136. El carácter es tanto obra de la razón como de la memoria. El uno y la otra confieren cierta unidad al carácter.

137. Otro testimonio sobre el Yo, esta vez de Carmen de Zulueta, exiliada de España en 1936 y residente en Nueva York. A sus ochenta y cuatro años, recordando sus tiempos de la universidad, dice: «[El profesor] nos puso el primer día de clase un tema de composición: «¿Quién soy yo?». Escribí lo que me pareció: que yo era muchas cosas –el ramo de flores que arreglaba y el paseo que me daba porque me gustaba una catedral o un jardín– y que no podía decir que fuera tan sólo una cosa. Al final del libro digo cómo contestaría ahora a esa pregunta acerca de quién soy yo. La contestaría de una manera muy diferente, porque he vivido en muchos países, he conocido a mucha gente, tengo muchos amigos (algunos enemigos, también). Mi yo de hoy es mucho más complejo. Por ejemplo, a causa del bilingüismo soy una persona en español y otra persona en inglés. En inglés hablo con palabras prestadas. Como dice Unamuno, la lengua habla en mí. En inglés yo no soy yo, porque hablo con una lengua que no es la mía, soy otra persona. Y en español soy la misma persona de siempre: me gusta el campo, pasear, me gusta el arte. Lo que digo en español es mi verdadero ser»²³. Unamuno habría podido argumentar a favor de la multiplicidad de «yoes» a que se refiere Carmen de Zulueta. «En nosotros –dice– nacen y mueren a cada instante oscuras conciencias, almas elementales, y este nacer y morir de ellas constituye nuestra vida», «la conciencia de cada uno de nosotros, en efecto, es una sociedad de personas; en mí viven varios yos, y hasta los yos de aquellos con quienes vivo». Unamuno destaca también el papel que desempeñan los *otros* en la constitución de los *yoes* de que está formado el Yo: «Mi yo vivo es un yo que es en realidad un nosotros; mi yo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás yos»²⁴.

²² *La cartuja de Parma*, Madrid 1978, t. I, pág. 244.

²³ Entrevista de Alfonso Armada, en *Abc Cultural*, 11-XI-2000.

²⁴ *Del sentimiento trágico de la vida*, Barcelona 1999, capítulo VII pág. 175, y capítulo VIII, págs. 197 y 195.

138. Con más de noventa años auestas y poco antes de su reciente fallecimiento, el pintor Balthus se ha referido a esta misma cuestión: «Soy de un mundo que ya no existe –dice–. Cada día sé menos de mí». Si el mundo en el que nos formamos deja de existir, sólo es cuestión de tiempo que nuestro Yo se vuelva inexplicable o deje incluso de existir, ya que el mundo, junto con la carne –a la que tanto afecta el paso del tiempo–, es lo que le dio una buena parte de su sustancia. Balthus apunta también a otra cosa: el Yo más profundo es el principio consciente, para el cual eso que llamamos Yo puede llegar a hacerse ininteligible. Más adelante, hace un diagnóstico de nuestra época que va al fondo: «Siempre pienso que hoy vivimos en la era de la personalidad. Los pintores se interesan más en expresar su personalidad que en la pintura y es absurdo. La pintura hoy está muerta. Si tienes una personalidad, lo mejor que puedes hacer es deshacerte de ella. El que pinta intenta salir de sí mismo y se acerca así al que crea. Si pintas intentas dejar a un lado tu ego y en ese momento te sientes al lado de una luz que es Dios, y mi mente y mi mano no son más que máquinas que escuchan lo que deben hacer»²⁵.

139. «A veces sufre el hombre tales cambios –dice Spinoza– que sería difícil decir de él que es el mismo; he oído hablar de cierto poeta español que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, permaneció en un olvido tal de su vida pasada que no creía suyas las comedias y tragedias que había compuesto. Se le habría podido considerar un niño adulto si hubiese olvidado también su lengua materna»²⁶.

140. D'Ors vio muy bien la inconsistencia del pseudorrazonamiento fundacional de la filosofía moderna, pero no sacó ninguna consecuencia respecto al Yo: «En el *Je pense* fundamental, ¿no habrá implícito ningún juicio de existencia, ninguna prematura afirmación extrínseca? A nosotros nos da mucha más aprensión, en este sentido, que el verbal *pense* el pronominal *Je*. El verbo, aquí, todavía cupiera que pasase, por su nota de dinamismo [...]. Pero ¿y ese parásito “Yo”? [...], ¿qué hace un “Yo” que no sólo hemos de aceptar como existente, sino como individualizado, *distinto de los demás*, separado de ellos? Si yo intuyo mi pensamiento, ¿quién me proporciona la garantía de que el pensamiento se produce, propia y exclusivamente, *por mí*?»²⁷.

²⁵ Entrevista de C. Carrillo de Albornoz, en *El Cultural*, 28-II-2001, pág. 32.

²⁶ *Ética*, IV, escolio a la proposición XXXIX.

²⁷ *El secreto de la filosofía*, ed. cit., pág. 85.

141. En cuanto nexo, el Yo manifiesta, de forma sentiente-inteligente, el principio de relación-armonía, que es subsidiario del Uno. El principio de relación-armonía puede adoptar dos formas: el amor y la necesidad. La existencia es el intento de conciliar esos dos extremos, algo así como «hacer de la necesidad virtud».

142. Cosas naturales –una piedra, un árbol, una nube–, cosas artificiales –una mesa, un televisor, un cuadro–, cosas ideales –un número, una operación lógica–, todas esas cosas ofrecen diferentes dimensiones de la realidad. El Yo se encuentra con esas cosas y, también, con estados afectivo-emotivos. A éstos les es peculiar que el Yo o principio consciente los tenga como especialmente propios, a diferencia de lo que le acaece con las cosas. La razón está en que el principio consciente o Yo se da en el hombre inmerso en un cuerpo que es cuerpo-soma-alma, para diferenciarlo del cuerpo-mundo-materia.

143. La persona, constituida de cuerpo y alma, se caracteriza por la limitada condición de su corporeidad y por lo ilimitado de sus perspectivas anímico-intelectivas.

144. Pero si el Yo no existe sustancialmente, sino sólo el sentir-entender, ¿cómo puede mantenerse tan obstinadamente la *ilusión* del Yo? ¿Sólo gracias a la memoria? Sólo gracias a la memoria no. El cuerpo asociado al sentir-entender (en el que el sentir-entender se encarna) varía *paulatinamente*, lo que deja la impresión de identidad. Pero no sólo se siente-entiende a través del cuerpo-soma, sino, también, a través del *campo* formado por los objetos en los que ese cuerpo se encuentra. Al mantenerse a lo largo de los años, con alteraciones poco perceptibles, los edificios, las calles, la Naturaleza, la lengua, etc., ese *campo* obra a favor de la ilusión de la identidad del Yo. En ese campo están, además, los *otros*, que me tratan de una manera bastante invariable que me es habitual. La memoria va integrando, sistematizando, todas esas impresiones, y así el Yo, que por estar encarnado en el cuerpo se compone de todos esos qualia, se hace la ilusión de ser siempre el mismo. Pero basta que se produzca una alteración profunda en los qualia –ya los relativos al cuerpo, ya al lugar o alojamiento, ya a la lengua, ya a las personas que me rodean o a su manera de tratarme, ya a mis estados anímicos– para que tenga la sensación de que mi Yo ha cambiado sustancialmente y, como el Pármeno de *La Celestina*, pueda decirme: «No soy el que solía», a lo que parece hacer eco su amo, el enamorado Calisto, cuando dice: «Calla, hermano, que no me hallo de alegría»²⁸.

²⁸ *La Celestina*, ed. cit., págs. 194 y 257.

145. También la entretenida y despejada Elicia sabe algo de esa ciencia, pues dice: «Ya sabes cuán duro es dejar lo usado, y que mudar costumbre es a par de muerte»²⁹, con lo que sugiere que cada uno de nosotros, como bien sabía Proust, puede morir, aun sin estar clínicamente muerto, cuando «muda costumbre», o sea cuando ciertas complejiones de elementos representativos, afectivo-frutivos y motores quedan sin uso, han de ser abandonadas. «Abandonar un lugar es como morir un poco», dice Qian Zhongshu³⁰.

146. Las melancólicas aprensiones de Elicia ante la muerte de una parte de sí misma a causa de la muerte de Celestina, Sempronio y Pármene —principales personajes de su *circunstancia*—, las experimentó también el Narrador de *En busca del tiempo perdido*: «La posible llegada de estos nuevos yoes que deberían llevar otro nombre distinto del anterior me había asustado siempre, por su indiferencia a lo que yo amaba. [...] Ese ser tan temido, tan benéfico y que no era otro que uno de esos yoes de recambio. [...] Si nuestro afecto a los muertos se va debilitando, no es porque ellos se hayan muerto, sino porque morimos nosotros mismos»³¹.

147. Y todavía es más rotundo y terrible, cuando dice: «Yo era incapaz de resucitar a Albertina porque lo era de resucitarme a mí mismo»³².

148. Cuando sueño, a veces tengo la sensación de que lo que *me pasa* no me pasa exactamente a *mí mismo*, sino a algo así como a un *doble*, pues al Yo del sueño le faltan ciertos rasgos que normalmente posee mi Yo en la vigilia. ¿Qué es lo que da lugar a ese Yo paradójico? El Yo del sueño coincide con el de la vigilia en experimentar alegría y tristeza, alivio y congoja, apetición y aversión, amor y odio, etc., y en ser polo unitario de representaciones objetivas. Pero también hay diferencias. En las sensaciones-intelecciones del Yo de la vigilia hay un *distanciamiento* que le permite una visión panorámica que abre un espacio de indeterminación y otreidad, sin el cual sería inviable la determinación-unificación en que consiste la intelección y la verdadera volición.

149. Están dormidos aquellos que, aunque parecen estar despiertos, en realidad se hallan sumidos en el mundo de sus fantasías.

150. Si dices que el Yo es sentir-entender desde un punto-del-es-

²⁹ *Ibidem*, págs. 300-301.

³⁰ *La fortaleza asediada*, ed. cit., pág. 350.

³¹ M. Proust, *En busca del tiempo perdido*, vol. 6: «La fugitiva», ed. cit., págs. 197-198.

³² *Ibidem*, pág. 249.

pacio-y-el-tiempo, que el Yo es un nexo que siente y entiende, entonces debes afirmar que hay Yo, que el Yo es. Claro que hay Yo, claro que el Yo es. Pero ese Yo no es una sustancia, sino una manera de llamar al sentir-entender que se da en un punto-del-espacio-y-el-tiempo.

151. «El espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto* —dice, y dice bien, Max Scheler—; *es actualidad pura*; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no es, por lo tanto, ni ser sustancial ni ser objetivo, sino tan sólo un *plexo y orden de actos*, determinado esencialmente, y que se *realiza* continuamente *a sí mismo* en sí mismo.»³³

152. El Yo como identidad..., si es identidad, hace referencia al Uno, término de determinación del sentir-entender.

153. Lo que hoy se suele entender por el Yo —por ejemplo, el Yo al que apela la Declaración de Derechos del Hombre— es un ente tan ficticio como los dioses en cuyas manos los griegos creían que estaba su destino..., con una diferencia: el Yo moderno es una abstracción desustanciada; el antiguo, una concreción enriquecida por la magia de las imágenes sagradas.

154. La perversa y suicida creencia de que la psique está en el Yo, mera abstracción, cuando la verdad es que está (o no está por expulsión) en las imágenes.

155. Porque es sentir-entender, el Yo es el cuerpo a través del cual el principio consciente siente y entiende, y la voz con la que se confiesa, y el estilo de esa voz.

156. La personalidad depende tanto de los objetos-y-estados como de la forma en que éstos se entretajan. Cuando digo estados-y-objetos hago referencia principalmente a las imágenes.

157. Me compongo de múltiples personas, pero no sólo yo; también mis conocidos son, con el paso del tiempo y el cambio de lugares —pero también en un mismo lugar—, personas diferentes con todo el cortejo de sus nexos y atmósferas.

158. Ni el Yo ni la memoria son lo primario y radical, sino el alma, la cual es el sentir-entender encarnado en un cuerpo.

159. Porque son inherentes a las realidades físicas y matemáticas ciertas estructuras protorreferenciales, el Yo no es un simple flujo de percepciones, como quería Hume.

160. Las funciones fisiológicas del cuerpo, las de la circunstancia, todo eso encarna al Yo.

³³ *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. cit., págs. 65-66.

161. En la constitución de objetos y estados del Yo echan sus raíces nuevos objetos y estados.

162. El Yo es una complexión de estados y objetos cuyo eje de revolución tiene la forma del cuerpo.

163. El sujeto *directo* del *cogitatum* es la cosa; el *indirecto*, el Yo, que sólo aparece en una reflexión ulterior.

164. A los niños se les enseñaba en las escuelas a decir «un servidor de usted» en lugar de «yo». El Yo era sustituido por una determinación que implicaba referirse a sí mismo en tercera persona. El Yo puede sustituirse por otras expresiones: un respondedor, un explicador, un amador, el aquí presente, este menda, etc. ¿Son más ficticias esas expresiones que la de Yo, la tercera persona que la primera? ¿Decir «Yo» no es la forma más abstracta y vaga?

165. «*Monsieur le vivisecteur. ¡yo!*», escribe en sus *Diarios* Robert Musil³⁴.

166. Desde Descartes y, sobre todo, desde Kant y Fichte, el Yo ha pasado a ser algo así como el gran fetiche de la religión filosófica de la modernidad. Un fetiche al que se le ha ido identificando progresivamente —el proceso sigue en curso— con las apeticiones orgánicas, o sea con la férrea armadura de la necesidad. ¿Cómo extrañarse de que los tiempos de la modernidad hayan sido contemplados con una angustia especial?

167. Las preguntas que desde niños nos hacemos acerca de nuestro Yo, y que nos sumen en la perplejidad. ¿Por qué yo soy yo? ¿Por qué este yo que soy yo ha nacido el 19 de junio de 1946 y no el día siguiente, o el 30 de septiembre del año 1920? ¿Por qué tiene estos padres y no otros? Pero esas preguntas no tienen que ver con el Yo, sino con un ser físico de la especie humana, al que llamo Yo porque es concomitante a mis sentires, pensares, entenderes y quererres. Lo sustancial no está en el Yo, que, en cuanto individuo de la especie humana y en cuanto persona, es el resultado de tales y tales condicionamientos físicos, químicos, biológicos, culturales, etc.

168. La experiencia del *otro* es anterior a la del Yo. El Yo está constitutivamente volcado al otro y lo otro. Como objeto de percepción, el otro me es más presente que el Yo.

169. ¿Qué sé de lo que pasa en *mi interior*? Lo primero, que en *mi interior* no pasa nada interior. Todo es *exterior* con los mismos títulos con que lo es la realidad física.

³⁴ *Diarios*, vol. I, Valencia 1994, pág. 4.

170. Estoy en mí mismo como estoy en los otros. Pero hay diferencias de detalle.

171. El que ama de verdad siempre está diciendo, incluso sin palabras, a la persona amada: «Sin ti yo no sería yo» o «Por ti yo soy yo».

172. El *otro* sólo es un problema para los adultos. El niño cree que el mundo es accesible a todos. No tiene conciencia de sí mismo, ni de los demás, como subjetividades separadas.

173. La idea que tengo de mí mismo está tan en deuda con la que de mí me transmiten los demás y me esfuerzo tanto en amoldarme a ella que no debería sorprenderme que sólo me conozca superficialmente y que los otros incluso me conozcan mejor que yo.

174. A lo que hay que añadir otra fuente de distorsiones: la facilidad con que me creo las imágenes de mí mismo que me resultan más lisonjeras.

175. ¿Pero no hay una diferencia entre «yo-siento» y «él-siente»? ¿No me pasa algo cuando *yo* veo un papel amarillo que no me pasa cuando es *él* el que ve un papel amarillo? ¿Yo siento lo que él siente? ¿Él siente lo que yo siento?

176. Tengo un papel en las manos. Me fijo en su color amarillo, en su extensión y figura rectangular, en su textura, en las manos —mis manos— que lo asen. Cierro los ojos y sigo viendo el papel en la memoria. Con un ligero esfuerzo de la imaginación, lo recompongo. Ahora lo veo anaranjado, con las dimensiones relativas de las manos y el papel modificadas y con una aureola de color verde. Doy el papel a Lucio. No veo lo que él ve desde donde él lo ve, pero me resulta fácil imaginarlo: yo también lo he tenido en las manos, me lo he puesto a una distancia parecida, he modificado con la imaginación la coordinación original de qualia de una forma regulada. Cuando le pido que describa lo que ve, es como si yo me estuviese diciendo a mí mismo lo que vi. Hay detalles diferentes, pero qué importa; en *mi recuerdo* la impresión del papel puede modificarse imperceptiblemente (de hecho, se modifica) y puedo acabar viendo en el papel un detalle que no había visto, pero que conecto con mi impresión original porque Lucio lo ha señalado.

177. Que mis sensaciones e imaginaciones son (como) las de Lucio, lo veo de mil maneras, pues Lucio está exteriorizando continuamente lo que siente y hasta se exterioriza cuando inhibe la exteriorización, y esas señales que emite, yo las siento y entiendo. Nuestro mundo común es muy amplio. Nuestros gustos son los mismos en muchos campos. Y allí donde no lo son, entiendo las razones por las

que no lo son. Hay sectores de la vida que no compartimos. Un sector se llama geología, que él frecuenta y domina, pero yo no. Otro se llama literatura, donde yo me muevo con más soltura que él. No obstante, hablamos de esas cosas y mientras yo me inicio en la geología, él se familiariza con los grandes nombres de la literatura. Él *se mueve con facilidad* por el campo de la geología, yo con torpeza, con dificultad, como por una ciudad desconocida a la que se acaba de llegar. Lo inverso ocurre cuando nos trasladamos a *la ciudad* de la literatura. Cuando hablamos de geología, él no necesita recordar, pues los datos le ocurren con rapidez, mientras que, si soy yo el que ha de explicar qué es un cristal o una morrena, he de rebuscar con esfuerzo el concepto, y a veces me ocurre no poder extraerlo del escondrijo donde se encuentra sepultado y, si lo extraigo, es un concepto informe.

178. Esa habilidad que él tiene, y que yo no tengo, para moverse en el campo de la geología, o esa habilidad que yo tengo, y que él no tiene, para moverme en el campo de la literatura, consiste en un *hábito*, en una *habilidad*. Junto a los hábitos y habilidades somático-motores están los noético-motores. Entre ellos no hay solución de continuidad, ni una diversidad radical.

179. Todo lo «interior» –sus conocimientos de geología, los míos de literatura– se manifiesta «hacia fuera» de mil formas: al pasear por el campo él hace observaciones geológicas, yo literarias; al hablar con alguien, él observa si tiene formación científica, yo si la tiene literaria. Puede presentarse la ocasión en que sus conocimientos de geología o los míos de literatura cobren una importancia decisiva. Pasa incluso con los conocimientos de apariencia más insignificante.

180. Ser conscientes de una simple vibración o un susurro no tiene, aparentemente, la menor importancia; sin embargo, en una determinada coyuntura, puede salvar una vida.

181. Los conocimientos y sentimientos más menudos imprimen su sello en la fisonomía, en las palabras, en los movimientos, en los ademanes.

182. Donde el soldado raso no ve más que confusión, azar y desorden (es el caso del adolescente Fabricio del Dongo, que, en la batalla de Waterloo, ni sabía que *eso* era una batalla y menos aún que era la de Waterloo), el buen general percibe una figura precisa.

183. El otro se conoce a sí mismo a través del medio de qualia representativo-objetivos, afectivo-emotivos y motores a través del cual yo le conozco a él. Él tiene el inconveniente de no poder ver-

se *a distancia*, mientras que yo puedo modular fácilmente esa distancia cuando le observo. El que convive con otro, ¿no conoce a menudo al otro mejor que éste a sí mismo, sobre todo si éste tiene una memoria muy mala, y aquél no olvida nada de lo que se refiere al otro?

184. Me he convencido de que haré un viaje a Etiopía. Delia dice que no lo haré ahora, pero sí dentro de algún tiempo. Rechazo su suposición. Pero Delia acierta, y no se sorprende de mi sorpresa. Entonces le digo: «Me conoces mejor de lo que yo me conozco a mí mismo».

185. «Es inútil insistir. La impresión que Lucio y Delia tienen de *ese* papel siempre será diferente, siempre será *su* impresión. Crees que ven *lo mismo*, pero no es así, pues cada uno lo ve *a su manera*.» «Lo admito, pero debes admitir que los recuerdos de Lucio y Delia se están modificando continuamente, y puede ocurrir que, al día siguiente de haber estado mirando el papel, Lucio recuerde mejor la impresión que hizo en Delia que ella misma. ¿No te has fijado en que la descripción que hace Delia se asemeja más a la que hizo Lucio que a la que hizo ella misma?»

186. «Yo no puedo tener *la misma* impresión que tú tienes, pues cada uno de los dos la tiene desde su propio punto de vista.» «Tú tampoco puedes tener la misma impresión que tuviste ayer, o hace dos segundos, pues tu punto de vista ha cambiado. Si afirmas que yo estoy radicalmente apartado de ti, que yo soy completamente *otro* respecto a ti, debes afirmar también que tú estás radicalmente apartado de ti, que tú eres completamente otro respecto de ti mismo tan pronto como transcurre un instante.»

187. La red de interacciones entre el uno y el otro, así como entre el uno y otro que es *uno mismo*, es tan densa que el uno y el otro *comparten* sus impresiones, como *yo comparto* las que tengo ahora con las que tuve ayer. Los que llevan mucho tiempo conviviendo *se adivinan* a menudo los pensamientos.

188. «Voy a pensar en mí mismo.» A menudo, este «mí-mismo» se interpreta como si fuera una especie de muñeca rusa que tiene en su interior otra muñeca que tiene en su interior otra muñeca, y así sucesivamente. Se interpreta sobre la base del modelo del espejo que refleja otro espejo, el cual refleja el anterior, formando un corredor infinito de espejos. Pero esa imagen es desorientadora, pues el «pensar-en-mí-mismo» implica necesariamente que el «mí-mismo» es un objeto-del-pensar. Pretender que se puede pensar-el-pensar es como pretender, al mirarme en el espejo, que puedo ver

el-ojo-que-me-ve. Lo que veo es, y sólo puede ser, el ojo-visto, nunca el ver-del-ojo-que-ve.

189. La acción de «pensar-en-mí-mismo» es semejante a la acción de pensar en cualquier otra cosa.

190. «Este enunciado es falso» o «Epiménides el cretense afirma que todos los cretenses son mentirosos» son los ejemplos clásicos de enunciados autorreferentes y por ello indecibles. ¿Por qué es indecible si el enunciado de Epiménides es verdadero o falso? Todo enunciado tiene la propiedad inherente de decir algo verdadero o (*aut*) falso respecto al sujeto del enunciado siempre y cuando el sujeto pueda ser verdadero o falso. Pero si el sujeto *no puede* ser verdadero, no es posible afirmar que lo sea, pero tampoco que sea falso. Es como si Epiménides dijese: «Os voy a decir algo muy importante..., que no puedo decir algo muy importante».

191. Los enunciados anteriores son indecibles porque, para ser verdaderos o falsos, han de referirse a algo diferente de ellos mismos. La verdad y la falsedad son relaciones necesariamente diádicas, fundadas en el principio de no-contradicción, y, por tanto, dejan de operar cuando el segundo término de la relación no existe o es indefinible.

192. En el caso del Yo no puede haber autorreferencia, pues el Yo no puede pensarse a sí mismo, a la vez, como sujeto (nexo) y como objeto (término o contenido del nexo).

193. «Es falso que yo sea yo.» ¿Qué sentido puede tener un enunciado tan extraño, aparentemente absurdo? Si se entiende que el primer «yo» es *nexo actual* y el segundo *conglomerado personal actual* sometido a la acción del nexo actual, entonces se trata de un enunciado legítimo, pues el primer yo es una cosa distinta del segundo yo; no hay, pues, autorreferencia. Pero la habría si el enunciado inicial se entendiese así: «que el yo-nexo-actual sea el yo-nexo-actual es falso». Esta autorreferencia es análoga a la de «este enunciado es falso», de donde resulta que es, simultáneamente, verdadero y falso.

194. Yo no puedo *vivir* los sentimientos que tú experimentas, ni puedo sentir lo que tú sientes cuando sientes algo. ¿Pero es que *puedo vivir* los sentimientos que yo experimenté hace un año, hace una hora, hace un minuto? ¡Pero los recuerdo! ¿Y quién me asegura que los recuerdo *exactamente* como los experimenté entonces?

195. «Pero yo no puedo sentir lo que tú estás sintiendo.» «Sin embargo, me tienes delante y, de alguna manera, me sientes más de lo que yo me siento a mí mismo.»

196. «Si no puedes sentir lo que yo siento, ¿no será porque no

has desarrollado la capacidad de *simpatizar*? Si no sientes *mi* dolor, ¿no será tu caso como el de esos ascetas que no sienten *su propio* dolor, sólo que en tu caso lo que no sientes es el dolor del otro? ¿No puedes suspender el sentimiento de *tu dolor*, como potenciar el sentimiento de *mi dolor*?» «¡Pero *mi* dolor siempre será *mi* dolor, y *tu* dolor *tu* dolor!» «¿Estás seguro de que tú eres todo eso que pasa por ser tuyo, que yo soy todo eso que pasa por ser mío? ¿No deberíamos decir: Hay dolor, hay sentimiento, pero eso no soy yo?»

197. «¡Pero *a mí* me duele esta muela!» «Di más bien: Hay dolor, hay representación y hay conexión de esas dos cosas.»

198. «¿Puedo tener evidencia directa de tus sentimientos?» «¿Pero es que puedes tener evidencia directa de tus sentimientos? Lo directo o inmediato es indecible. Si sólo es expresable la evidencia indirecta, entonces lo mismo que te puedes equivocar sobre *mis* sentimientos, puedes equivocarte sobre *tus* sentimientos.»

199. Querer sentir desde el otro, como si yo fuera el otro, es como querer poner la silla B en el mismo lugar que ocupa la silla A. Para hacer eso, antes debo quitar la silla A. ¿Eso quiere decir que basta con que me ponga en el lugar del otro para sentir lo que él siente? El sentir, el entender, ¿no es *lo común e indiferenciado*?

200. Yo no puedo ver esa silla como el otro la ve. Pero si me pongo donde él la mira, ¿no la veo como él? Él tampoco puede verla ahora como la vio.

201. Como no puedo definir de forma exacta una sensación ni saber si la recuerdo exactamente, el otro puede sentir mejor que yo lo que yo siento, sin contar con que las *estructuras* protorreferenciales son las mismas para el uno y para el otro. En el terreno de los sentimientos, no tiene sentido decir que algo es idéntico a sí mismo, pero sí en el de las estructuras.

202. A la pregunta de si él puede sentir lo que yo siento debo contestar preguntándome si yo puedo sentir lo mismo que sentí.

203. Si lo que se siente se traduce en términos exactos —lógicos, cuantitativos—, entonces ambos tenemos la misma idea de lo que el uno y el otro siente.

204. Pero mi Yo no puede ser el Yo del otro. Dos formas de ilusión: la de que se puede ser otro Yo, y la de que no se puede ser otro Yo.

205. Yo llego a ser Yo a través de los otros.

206. El principio consciente es una realidad incualificada, la misma para todos los Yoes (los Tales y los Cuales).

207. La diferencia de Tal y Cual es sólo la de las complexiones

cualitativas estabilizadas en forma de conglomerados personales que tienen como referente perceptivo el cuerpo. Es como cuando decimos que el salón ha cambiado porque sus muebles están dispuestos de otra forma. Es el *mismo* salón, y *no* es el mismo salón. Las estructuras del Yo (estructuras visivas, auditivas, etc., estructuras afectivo-emotivas, estructuras aritmético-geométricas) son transpersonales, transegoicas. Son estructuras del sentir-entender-el-mundo-carne.

208. Al estabilizarse, las complejiones de objetos y estados originan los conglomerados personales.

209. Cuando digo «Yo siento esto», «Yo entiendo esto», el fondo vivo de la experiencia está en el uno-sentir y uno-entender que, en cuanto tales, son indecibles, pues todo decir presupone uno-sentir-entender. Cuando el uno-sentir-entender se aplica a un campo de relaciones intercualitativas da lugar, simultáneamente, a la formación del Yo y de la realidad.

210. El sentir-entender pone de manifiesto relaciones que son, ya borrosas, ya precisas, a causa de los objetos de la relación. El Yo es, a la vez, nexo de entidades borrosas y de entidades precisas, pero no de la misma manera, pues todas las cosas –incluidos los referentes numéricos y geométricos, que son estructuras precisas– se le ofrecen en forma de qualia y quanta, que son entidades borrosas. La memoria *viva* sólo contiene entidades borrosas, pero la memoria *transviva* –que *transparece* en la memoria viva– contiene entidades precisas.

211. «Recuerdo que ayer...» Lo evidente es el quale sensum actual del recuerdo. ¿Pero la referencia que esta evidencia hace a la evidencia de ayer es evidente? *Eso* ya no es evidente. Simplemente, lo creo. Yo no puedo ser el Yo-de-ayer en el campo cualitativo de ayer, como yo no puedo ser el Yo que el otro es ahora. Pero sí soy el Yo-de-ayer en el campo cualitativo de este instante.

212. Como irradiación unidireccionada del instante, el tiempo es una irradiación *presente* que, porque dura, hace referencia al *pasado*, y sigue una dirección secuencial que apunta al *futuro*.

213. Puede ocurrir que lo que yo creo que pasó ayer sea lo que el Otro me dice que pasó ayer. El Yo y el Otro se interpenetran. Además, las estructuras transpersonales de mi Yo y del Otro Yo son comunes.

214. «Tú y yo sentimos lo mismo.» ¿Cómo lo sé?

215. «Yo siento lo mismo que sentía ayer.» ¿Cómo lo sé?

216. Pero yo no puedo *saber* qué sientes tú exactamente. Igual-

mente, yo no puedo *saber* qué sentía yo mismo ayer exactamente.

217. El Yo, el Tú, el Él son entidades de contornos imprecisos, borrosos, de naturaleza fluida. Lo radical (el uno-sentir-entender, las estructuras transpersonales o protorreferentes) es lo común.

218. «Tú no puedes sentir lo que yo siento.» «¿Y si me sugestiono?» «¿Pero cómo *sabes* que eso que tú sientes es lo que yo siento?» «¿Y cómo sabes tú que ahora sientes lo que sentías hace una hora?» «No lo sé, lo siento.» «O sea que *sólo te parece* que sientes ahora lo mismo que sentías hace un rato.» «Sí, es lo que me parece.» «¿Sólo te parece? Pero yo quiero que me demuestres que sientes y que sabes que sientes lo mismo que sentías.»

219. Yo tengo una relación directa con lo que siento. Yo soy sentir o, mejor, «algo-que-se-siente». Los sentires son la condición necesaria, pero no suficiente, del Yo: también hay que entender. Sin el uno-entender-uno (resolución) no hay sentir (excitación), como sin el sentir (excitación) no hay entender (resolución).

220. ¿Quieres decir que no podemos *comunicarnos* lo que sentimos, lo que entendemos, lo que nos pasa? Sin embargo, mientras te oigo, noto que estás dando por supuesto que yo entiendo lo que tú quieres decirme, que yo me hago cargo de lo que tú piensas, que yo siento lo que tú sientes. Si no lo admites, ¿qué sentido tienen tus dudas? ¿Quieres decir que, en realidad, no nos entendemos, porque no podemos comunicarnos ni lo que sentimos ni lo que entendemos, pero que actuamos *como si* nos entiendiésemos, *como si* el uno sintiese lo que el otro siente? ¿Qué significa que yo actúe *como si* te entendiese sino que *puedo* sentir lo que sientes, entender lo que entiendes? Además, ¿es que tú te puedes *representar directamente* lo que te representas? ¿No es eso imposible?

221. El argumento de que no se puede saber *desde dentro* lo que siente el otro no tiene más fuerza que el argumento de que yo no puedo saber *desde dentro* lo que sentí ayer, pues eso que sentí ayer *ya no existe como existía* ayer, y debo fiarme del recuerdo, al igual que, tratándose del otro, debo fiarme de que él recuerde bien lo que ha sentido.

222. Por estar necesariamente su referente corporal en un *determinado punto* del mundo, el Yo no es intercambiable con los otros Yoes. En cuanto nexo que siente *cosas*, pertenece al mundo, mas en cuanto *nexo* que siente cosas no pertenece al mundo, sino a la estructura transobjetiva del mundo. Porque está volcado al mundo, no pertenece al mundo, sino a una región transobjetiva que, no obstante, es solidaria con los objetos del mundo. Su dignidad mo-

ral le viene, en parte, del mundo en el que está, pues sin éste no estaría en condiciones de probarla y ejercerla, y, en parte, del mundo de donde viene, pues de éste le viene el poder que tiene para probarla y ejercerla. Ese origen transfronterizo se demuestra porque puede obrar *libremente*. ¿Pero en qué consiste ese *obrar libremente*? En afirmar algo a través de la negación de algo. En sus actuaciones, el Yo siempre está condicionado, pero siempre está en condiciones de *descondicionarse*. ¿Cómo? Valiéndose de otros condicionamientos. Ésa es la fecundidad de la negación, de la indeterminación.

223. El Yo es el que es y sólo el que es porque está encerrado en *un punto* del mundo y, simultáneamente, abierto a todos los otros puntos del mundo. Su estar-en-la-representación-afección lo hace solidario con los otros Yoes.

224. Veo un triángulo y discierno la *radical* diferencia que hay entre ese triángulo que veo y la *idea* de triángulo. Esa oposición entre *lo que es* físicamente la cosa y *lo que debe ser* idealmente —lo que hace que la cosa sea lo que es— es la oposición que hay entre la vida y la norma que regula la vida. Sin norma no habría dignidad ni en lo cognoscitivo ni en lo moral.

225. La solidaridad entre la conexión y la desconexión tiene su fundamento en el principio de relación y armonía o Bien, en la respectividad de las cosas, que son *unas* a cambio de ser también *otras*.

El salón de Delia (a modo de interludio)

1. Al entrar en el salón de su casa, Delia ve que los muebles, los cuadros y otros objetos están cambiados de sitio. «¿Quién ha hecho esto», pregunta. Lucio contesta: «Yo. Lo he hecho yo».

2. ¿Qué es el Yo de Lucio para Delia ? No algo que pueda ver, oír, tocar, imaginar, pero entiende que los cambios del salón lo manifiestan de alguna manera. Para ella el Yo de Lucio se concreta en ese cuerpo que tiene delante y que reacciona de una cierta forma a la voz «Lucio» *en conexión* con el estado actual del salón. Ambas cosas son para ella fuentes de señales. Delia conoce bien a Lucio, o sea sabe interpretar sus gestos y ademanes, el tono de su voz y sus palabras, lo que le ha permitido formar una galería, organizada más o menos sistemáticamente, cuyo tema principal es el Yo o la personalidad de Lucio. Ahora debe agregar un cuadro nuevo (determinado por los cambios producidos en el salón) a su colección íntima. Al hacerlo, se siente perpleja, pues no *armoniza* con los otros cuadros.

3. Delia también conoce bien su salón. Para ella era significativa la forma en que estaban dispuestos los muebles, los cuadros y demás objetos. Sus posiciones relativas eran el fruto de años de relación con los mismos. Como en gran medida era obra suya, el salón reflejaba su *personalidad*, su sentido de la comodidad, de la utilidad, de la estética, sus criterios de valoración, de apreciación, su sensibilidad, su gusto. El salón era el libro abierto donde se podían leer muchos trazos de la personalidad de Delia y por esta vía conocer su Yo. El nuevo orden ha borrado ese libro, o ha utilizado las palabras del libro para decir otras cosas, que ella no entiende bien.

4. Supongamos ahora que Delia, el entrar en el salón, ve que todo está como ella lo dejó, pero repara en la presencia de un papel que está sobre la mesa del rincón. Coge el papel, lo lee, mira a los circunstantes y pregunta: «¿Quién ha escrito esto?». Lucio contesta: «Yo. Lo he escrito yo». Las palabras trazadas en el papel, como los muebles del ejemplo anterior, son una fuente de señales que manifiestan el Yo, la personalidad, la intención del que las ha escrito.

Ahora Delia sabe algo más de Lucio, y que a los cuadros que de sus habilidades literarias tenía en su colección íntima debe agregar uno nuevo.

5. Supongamos que, al entrar en el salón, lo que se encuentra Delia es una fuente llena de dulces y que pregunta: «¿Quién ha pensado que soy una golosa?». Lucio dice: «Yo. Lo he pensado yo». A Delia le es evidente que esos dulces cuidadosamente colocados reflejan una manera de pensar, y que sabiendo quién ha puesto los dulces conocerá mejor la intención que reflejan y, en general, la forma de pensar de Lucio.

6. En las tres escenas que acabo de describir, el Yo, la personalidad y las intenciones de Lucio no son visibles en y por sí mismas, sino a través de configuraciones de objetos: muebles de un salón, palabras escritas en un papel, dulces colocados en una fuente. El Yo, la personalidad y las intenciones de Lucio se le ofrecen a Delia como un *cuerpo* en conexión con una configuración de cosas. Este cuerpo y estas *cosas* significan el Yo de Lucio como dos líneas que se cortan significan un determinado ángulo. O como dos cifras conectadas por el signo «+» significan la operación de sumarlas. O como 12 imágenes dispuestas de cierta manera significan el Zodíaco. Lo que Lucio ha hecho al desplazar los muebles, al escribir en el papel, al colocar los dulces en la fuente es algo así como mostrar las imágenes que forman el Zodíaco de su Yo.

7. ¿Por qué el orden de los muebles del salón, el papel escrito o la fuente de dulces tienen sentido para Delia? Esencialmente, porque puede *verse a sí misma* efectuando esas acciones, ponerse en el lugar de Lucio, transferir las acciones de éste a su persona. Cuando de niña empezó a formarse ideas de las cosas gracias a la manipulación a que las sometía; cuando pasó, una vez fijadas en la memoria las coordinaciones de qualia resultantes de esas manipulaciones, a entretenerse pensando en las cosas de las más variadas maneras; cuando se ejercitó en el juego de la imitación, en el juego simbólico, ponía las bases a la capacidad de ponerse en el lugar de Lucio, de transferir a sí misma los movimientos efectuados por éste. Porque puede verse fácilmente a sí misma desplazando muebles, escribiendo en un papel, colocando unos dulces, Delia entiende esos movimientos.

8. ¿Cómo sabe Lucio que ha sido *él mismo* el que ha desplazado los muebles y las intenciones que ha tenido al efectuar esa acción, y cómo lo sabe Delia? ¿Puede decirse que Lucio lo sabe de forma *directa*, y Delia sólo de forma *indirecta*? ¿Es cierto que Lucio no pue-

de equivocarse respecto a sus propias intenciones *porque* las conoce *desde dentro*, pero Delia sí, porque sólo las conoce *desde fuera*?

9. Esta última suposición implica que las perspectivas cognoscitivas de Lucio y Delia son radical y sustancialmente diferentes, porque Delia *no es* Lucio y, por tanto, sus respectivos Yoes constituyen entidades radical y sustancialmente diferentes. Según esta hipótesis, mientras que Delia ha de ponerse en lugar de Lucio, éste no necesita ponerse en lugar de nadie, pues está en su propio lugar. El conocimiento que Lucio tiene de su acción ha de ser, según esto, radicalmente diferente del de Delia o de cualquier otra persona. ¿Es esto cierto? No, porque también Lucio —el Yo que contesta la pregunta de Delia— debe ponerse en lugar del Yo que era cuando desplazaba los muebles. A aquél lo llamaremos Luc; a éste, Luc*.

10. Por la misma razón, para Delia el Lucio que contesta a su pregunta no es exactamente el mismo que ha cambiado de sitio los muebles. Más aún, teme que el Lucio que tiene delante no armonice con el que ella cree conocer tan bien. Por tanto, a uno lo llamaremos Luc y al otro Luc#.

11. Los términos de las relaciones cognoscitivas «LucConoce (Luc*-Muebles)» y «DelConoce (Luc#-Muebles)» revelan que Lucio (Luc), al igual que Delia (Del), no puede conocer *directamente* el sentido de lo que ha hecho (o escrito o pensado) Lucio, pues esto no lo ha hecho Luc, sino Luc* y Luc#. En el momento en que Delia pregunta: «¿Quién ha hecho esto?», y Lucio responde: «Yo. Lo he hecho yo», Lucio ha de verse o sentirse de alguna forma a sí mismo, y, en consecuencia, hay un Lucio que ve o siente y un Lucio que es visto o sentido.

12. En realidad, las cosas son más complicadas, porque, debido a los años de convivencia, Lucio (Luc) se ha acostumbrado a verse a sí mismo a través de la imagen que de él tiene Delia (Luc#), por lo que para el Lucio que contesta a Delia el Lucio que ha desplazado los muebles es algo así como Luc*#. Por lo tanto, se puede distinguir entre el Lucio que considera e interpreta una acción, el Lucio que ha efectuado tal acción, la idea que de sí mismo tiene a causa de la que de él tiene Delia, etc. Respecto a Delia, cabe decir otro tanto.

13. Así como Lucio es para Delia un *racimo de imágenes* todas las cuales llevan el rótulo «Lucio», igualmente lo es para sí mismo, si bien, en este caso, la coordinación funcional que le otorga el cuerpo confiere a ese *racimo* llamado «Lucio» una trabazón estadísticamente muy fuerte.

14. Sean las que sean las razones que han llevado a Lucio a hacer

lo que ha hecho en el salón, es indudable que esas razones se le ofrecen a través de representaciones objetivas (RepObj) cuyo sentido no es autoevidente, de la misma manera que se le ofrecen a Delia. De ahí que Lucio pueda equivocarse al determinar los motivos reales que le han llevado a hacer lo que ha hecho, y que Delia, en cambio, pueda acertar a determinarlos. Ni Delia ni Lucio conocen desde dentro ni directamente lo que aquél ha hecho.

15. ¿En qué sentido puede decirse que el que ha hecho los cambios de muebles (Mue) es el Yo de Lucio? ¿Dónde está el Yo de Lucio en Mue? En todo y en ninguna parte. Lo que a Lucio (Luc) le es patente no es su Yo, sino ciertas representaciones de objetos y estados adheridos a los objetos. Se equivoque o no, Lucio (Luc) piensa que la conexión de ciertos estados y representaciones objetivas relativas al salón ha originado su acción, con lo que tenemos, en fórmula simplificada: «Luc-Mue (Luc*# (Est-RepObj-Salón))».

16. Las razones por las que Lucio ha hecho lo que ha hecho en el salón pueden ser muy variadas. Considérense, por ejemplo, estos dos: (1) Lucio nunca ha pensado en hacer cambios, pero al efectuar un cambio (por ejemplo, al mover el sillón para orientarlo hacia una fuente de luz y así poder leer mejor), se ha sentido animado a seguir efectuando otros cambios. El pensamiento es, en cierto modo, posterior a cada movimiento. Lo que le anima a seguir es también algo variado: de una parte la satisfacción de efectuar los movimientos a que le obligan los cambios, de otra el sentimiento que experimenta ante el resultado que obtiene. Un análisis fino permitiría descubrir diversos géneros de satisfacción (en relación con el tono muscular, con ciertas comodidades, etc.). (2) Lucio ha aprovechado la ausencia de Delia para hacer unos cambios que había planeado cuidadosamente tiempo atrás. Los cambios son la prolongación de un pensamiento, su puesta en obra.

17. Al igual que Delia, Lucio no conoce el sentido de su acción *ni directamente ni desde dentro*, sino mediante reflexión y rememoración, ya que la acción *ha sido* efectuada y, por tanto, pertenece al pasado. Lucio (Luc) debe partir del recuerdo que tiene actualmente de los pensamientos, sentimientos, movimientos de Luc*. Cuando llega, al fin, a formar un cuadro preciso, no puede decir que *lo sepa todo*, como tampoco Delia *lo sabe todo*. Si acaece que Lucio sufre un ataque de amnesia, es Delia quien conoce mejor ese cuadro que Lucio. Lucio está, pues, a merced de la memoria, no siempre fiable; a merced de su capacidad o incapacidad para establecer nexos correctos entre las representaciones, los sentimientos y los movimientos.

18. Así como Lucio sólo puede averiguar el sentido de su acción gracias al recuerdo o reconstrucción de sus sentimientos y pensamientos, asimismo Delia sólo puede descubrir el sentido de la acción de Lucio gracias al recuerdo o reconstrucción de los sentimientos y pensamientos de Lucio. Delia no tiene un acceso directo a ese campo, como *tampoco* lo tiene Lucio. Ni siquiera es seguro que Lucio conozca mejor ese cuadro que Delia. No es necesario que Lucio sufra un ataque de amnesia, basta con que sea muy torpe.

19. Puede ocurrir que Delia conozca mejor que Lucio los sentimientos y pensamientos de éste, que incluso los sienta *más*. Así, las madres sienten más que sus hijos las cosas que a éstos les afectan, o un amante las que afectan a su amada, sin contar que Delia puede tener una memoria más viva y segura que Lucio. Según esto, el Yo de Delia puede *sentirse* más implicado en la acción de Lucio de desplazar los muebles que el Yo del propio Lucio.

20. El hecho de que Lucio haya efectuado físicamente los cambios del salón no implica necesariamente que conozca mejor los sentimientos y pensamientos que tuvo al efectuar los cambios. Un perro no *conoce* sus *sentimientos y pensamientos* cuando caza y, sin embargo, es él el que caza.

21. Lucio y Delia están ante algo pasado que tiene repercusiones en el presente. Uno hace del pasado presente por rememoración, otro por reconstrucción imaginaria. La rememoración de Lucio *también* es una cierta clase de reconstrucción imaginaria, de la misma manera que la reconstrucción imaginaria de Delia depende de su capacidad de recordar.

22. Han pasado los años. Delia dice a Lucio: «¿Te acuerdas cuando *cambié* los muebles del salón y tú te enfadaste tanto?». Después de un silencio, Lucio dice: «Lo recuerdo. Creo que me sentí algo molesto». Y cada uno sigue leyendo su libro. Es una eventualidad posible y, si se dan ciertas condiciones, probable. Pongamos que, en esos veinte años, Delia se haya sentido tan a gusto con la nueva disposición de los muebles que la haya hecho *suya*, a lo que ha contribuido tal vez su afán de protagonismo en los menesteres domésticos. Y pongamos que, en todo ese tiempo, Lucio no haya vuelto a pensar en aquellos cambios y se haya acostumbrado a referir a Delia los que se han ido efectuando en la casa.

23. Ahora bien, quien pudo olvidar al cabo de unos años pudo olvidar al cabo de unos meses, de unas semanas, de unos días, de unas horas, de unos minutos..., o en el momento mismo en que De-

lia pregunta «¿Quién ha hecho esto?», por lo que ésta pudo haberse contestado: «Yo. Lo he hecho yo», confirmándose Lucio.

24. ¿Pero esto significa que es Delia quien ha hecho los cambios? No. Lo que quiero decir es que si digo que el Yo hace una cosa, entonces debo tener en cuenta que ese Yo es un ente sumamente complejo, formado por una red de cosas y sentimientos muy variados, que en el polo unificador del Yo convergen líneas muy diversas de pensamiento, sentimiento, sensaciones musculares, etc., y también de las *cosas* que están conectadas con esos pensamientos, sentimientos y movimientos.

25. Si con «Yo. Lo he hecho yo» se quiere significar que es el Yo de Lucio quien ha desplazado los muebles, eso no es cierto, pues eso lo han hecho los brazos y piernas de un cuerpo al que llamo Lucio. Ahora bien, los brazos y las piernas no se ponen a desplazar muebles a menos que *se sientan* inducidos a hacerlo. Ese *sentirse* es justamente la dimensión básica del Yo. Pero el Yo no es un simple sentir, sino una coordinación de sentires que se siente a sí misma o, lo que es igual, un uno-que-siente-entiende.

26. «Tengo la intención de cambiar de sitio los muebles del salón», dice Delia. Lo que entiende Delia por «los muebles del salón» o «cambiar de sitio» no presenta ningún problema. ¿Pero qué quiere decir con «tengo la intención»? ¿Es que *tiene* una intención como tiene muebles? ¿Se puede tener una intención? ¿Qué es una *intención*?

27. Llamo intención a la voluntad (afirmación/negación de una apetencia) de llevar a cabo de forma no inmediata una acción; en el presente caso, de efectuar un movimiento respecto a los muebles del salón. La intención se refiere a la cosa «muebles del salón» en el sentido de que sobre ellos recaerá una cierta acción, la cual consiste en ejecutar coordinadamente ciertos movimientos –de brazos, manos, piernas, etc.– capaces de afectar a la posición de los muebles. Estos movimientos y la disposición de los muebles resultante pueden, a su vez, afectar a los estados del alma. Cuando Delia dice que tiene la intención de cambiar de sitio los muebles contempla una coordinación imaginaria frente a una coordinación física, la ordenación actual de los muebles. Pone frente a frente dos coordinaciones de objetos, las compara, y de la comparación resulta la *preferencia* de la primera sobre la segunda, debido a que ésta tiene elementos afectivo-motores que no contiene aquélla.

28. Si Delia quiere explicar el sentido de su frase, puede emplear esta paráfrasis: «En la imaginación se hace presente una ordenación de muebles que origina más placer que aquella que se hace

presente en el salón actual. Por ello, los órganos a los que llamo piernas y brazos van a hacer que la primera sustituya a la segunda. Para lo cual esos órganos deben ejecutar ciertos movimientos asociados a los desplazamientos de muebles. Estos desplazamientos están en función del objeto-salón que se ha hecho presente en la imaginación». Algo así podría decir. He evitado las expresiones en *primera persona*, pues teóricamente es irrelevante, ya que por primera persona se ha de entender *desde-un-determinado-punto* (llamémoslo A) del tiempo y del espacio. *Intendere* significa «dirigirse a un punto (llamémoslo B) determinado». El punto, en este caso, es el cambio de disposición de los muebles del salón. Intención es un movimiento direccionado ($A \rightarrow B$), o sea un complejo de movimientos coordinados en función del objeto que se proponen, o sea $\text{ComplMov-A} \rightarrow \text{ComplMue-B}$.

29. «Tengo el propósito de...» significa lo mismo, pero de forma *más formalizada*. «Tengo la voluntad de...»: aquí la intención se presenta con *más majestad*, como si en vez de hablar un ministro hablase el soberano en persona.

30. Resumiendo: hay un estado de cosas «muebles del salón» ($MS = A$), hay un estado de cosas «representación de muebles del salón» ($\text{RepMS} = B$), y hay un nexo ($\text{CORP} = D$) «movimiento corporal» que dirige ($\rightarrow$) B sobre A. Con lo que tenemos D ($B \rightarrow A$) o, si se prefiere, $\text{CORP} (\text{RepMS} \rightarrow MS)$.

31. ¿Dónde está el Yo en todo eso? Está en A, en B y en D, así como en la *potencia de sentir y entender* A, B y D.

32. El problema que ahora plantea Lucio a Delia es: «Averigua *quién* ha cambiado de sitio los muebles». Delia ejecuta entonces ciertos movimientos *direccionados* hacia la incógnita del *quién*: hace un repaso de las personas que han podido entrar en la casa; de las que, entre esas personas, han podido hacer el cambio; establece una jerarquía según sea más o menos probable ese tipo de conducta; y al final sustituye el *quién* por un *nombre de persona*. Delia, sin embargo, ha fallado. Lucio le dice: «Fue un vendedor ambulante. No lo has tenido en cuenta, a pesar de que te enseñé el muestrario de telas que dejé».

33. Ahora el problema es: «Haz un cambio de muebles de la manera más cómoda y barata». Delia pide presupuestos y los compara. Luego compara esa variable con la de la mayor o menor comodidad. El problema queda fácilmente resuelto.

34. «Haz una copia de este mueble con la condición de no gastar dinero para hacer la copia, no aceptar el regalo de una copia,

no utilizar ninguna herramienta para construirla, ni ninguno de los materiales con que se fabrican muebles.» Delia se queda pensativa y, al cabo de un rato, tiene la solución. Recorre los sitios donde se desechan muebles y cuando encuentra uno que puede pasar por copia del indicado se lo lleva. El problema ha quedado resuelto. Obviamente, Delia ha dado a la expresión «hacer una copia» un sentido muy amplio.

35. En los tres casos que acabo de exponer lo primero es entender el problema. Una vez definido, se buscan los *nexos* adecuados entre las incógnitas y el objeto que resuelve la incógnita.

36. «¿Quién ha hecho esto?», pregunta Delia. «Yo. Lo he hecho yo», contesta Lucio. Entonces Delia comenta: «Es lo que se puede esperar de una persona como tú». Lo que quiere decir que la acción de desplazar los muebles manifiesta el Yo *actual* de Lucio y también su personalidad *habitual*. El cambio del salón es congruente con la personalidad de Lucio. Si hubiera dicho: «No me lo esperaba de ti», Delia habría querido decir que la acción de cambiar los muebles no era congruente con la personalidad de Lucio, lo que puede llevarla a decir: «Siempre tengo la sensación de que no te conozco», o «eres imprevisible».

37. «Ya que dices que es lo que se podía esperar de mí, dime cómo soy.» Entonces Delia hace un informe, como un urbanista podría describir una ciudad o un ingeniero un paquebote.

38. La personalidad se manifiesta a través de las actitudes y los hábitos. Éstos son circuitos relativamente autónomos de actuación. Hay una íntima conexión entre las actuaciones físico-somáticas y las psicommentales. «Tiene una actitud derrotista»: lo que quiero decir es que en sus actuaciones predomina eso que llamamos «derrotismo». Las actitudes son modos de relacionarse con el mundo. Hay una retroalimentación de las actitudes sobre los hábitos y de los hábitos sobre las actitudes.

39. «¿Quién ha hecho esto?» «Yo. Lo he hecho yo.» Lo que Delia ve en la disposición de los muebles la inquieta. ¿No es una agresión a su persona? Fue ella quien dio al salón la forma que Lucio ahora ha destruido. Al conglomerado que forman Delia y su salón se le suele llamar «territorio». El salón no es algo *exterior* a Delia, sino algo *tan interior* como puedan serlo sus pensamientos y afectos; lo más exacto sería decir que los pensamientos y afectos de Delia son algo *tan exterior* como los muebles del salón. Cada objeto conecta con algún aspecto de la vida de Delia, hasta el punto de que su alteración amenaza el difícil equilibrio emocional que mantiene la vida.

40. En muchos lugares se celebran grandes fiestas durante el solsticio de verano o el de invierno, para quemar los muebles que se desechan. Como si la acción de desecharlos requiriese un rito catártico especial. Uno no se desprende de una parte de sí mismo impunemente.

41. En la «geografía íntima» de Delia ese salón que apenas mide 40 metros cuadrados ocupa más espacio que un país de África de 100.000 kilómetros del que apenas ha oído hablar. También el barrio donde vive desde hace años es una prolongación de ella misma; con todo, es una prolongación periférica, si se la compara con el salón, no digamos con sus piernas y brazos; pero hasta esta última resulta periférica si se la compara con su memoria, con sus sentimientos.

42. Lo grave no está sólo en que, al modificar la posición de los muebles, Lucio ha alterado una parte importante de la vida de Delia, sino en que, al mismo tiempo, ha alterado el plano de convivencia. Pues el salón no es sólo *suyo*, de Delia, sino también *de él*, de Lucio. Es un espacio que comparten, en el que conviven. Delia siente que, desde ahora, no podrá ver igual a Lucio. Al cambiar el marco cambia también la figura inscrita en el marco. Uno de los nexos que forman más fácilmente un conglomerado representativo-afectivo es el de lugar-figura; al alterarse el lugar, queda alterada la figura, lo que es una manifestación afectiva del principio de relación y armonía.

43. El «efecto Kuleshov» consiste en la influencia decisiva que ejerce el escenario en la impresión que el espectador tiene del actor. Los objetos *hablan por* el actor; éste expresa lo que *dicen* las cosas que lo rodean. Entre estas cosas hay que poner, no sólo el escenario propiamente dicho, sino también el atuendo y el peinado del actor, su fisonomía, el movimiento de sus manos...

44. Si inspeccionásemos el cerebro de Delia veríamos que el salón ocupa un número de neuronas mucho mayor que el país africano antes mencionado; tiene, además, numerosísimas conexiones con otras zonas del cerebro, donde se encuentra una infinidad de cosas; y forma, en realidad, un racimo de salones (cuando se celebró en él tal cosa, cuando estuvieron de visita X, Y, Z, cuando...). De ahí que la desaparición del salón amenace en cierto modo la *integridad* de Delia y, dentro de esa integridad, su relación con Lucio.

45. «Durante su monólogo, la anatomía de Cambó quedó distribuida entre los muebles de una manera arbitraria; un trozo de nalga apoyada en la esquina de un escritorio, la pierna derecha sobre

el respaldo de una butaca, la izquierda girando en el vacío, los brazos haciendo contorsiones», etc. Este párrafo de J. M. de Sagarra¹ refleja muy bien la función «mobiliaria» del cuerpo y la «carnal» de los muebles. De forma menos «cubista» reaparece la misma idea en Sándor Márai: «Se quedaron mirando la imagen del comedor [...]; los muebles enormes guardaban todavía el recuerdo de aquellas horas, de aquellos momentos: como si antes de aquella noche de hacía cuarenta y un años solamente hubieran existido como simples objetos [...] y aquella noche se hubieran llenado de contenido [...]. Y en aquellos momentos empezaban otra vez a recobrar la vida, como un mecanismo al que hubiesen dado cuerda, y así empezaban a acordarse ellos también de aquella noche»². De ser simples objetos, los muebles pasan a encarnar estados del alma, a dar volumen físico al sentimiento, a la vida.

46. Aquella persona con la que estoy tan familiarizado no es, en realidad, una persona, sino un racimo de personas.

47. ¿Y si Lucio hubiera tirado los tabiques y arrojado por el balcón los muebles y los cuadros? Pero también: ¿Y si Delia fuese indiferente a los cambios, y si le resbalasen, y si se sintiese encantada con los cambios? ¿Y si, aun sintiéndose afectada, estuviera acostumbrada a inhibir sus respuestas emocionales? Pues de la misma manera que puedo tachar una línea en el papel que acabo de escribir, puedo tachar una respuesta emocional. La línea sigue ahí, pero tachada; la emoción sigue ahí, pero inhibida, lo que abre nuevas perspectivas.

48. Aprender a vivir es, en gran medida, aprender a inhibir o, lo que en el fondo viene a ser lo mismo, aprender a disfrutar. Pues no hay disfrute sin inhibición, como no hay afirmación sin negación de lo contrario.

49. Delia dice «¿Quién ha hecho esto?» con una expresión de alegría tal que se echa en brazos de Lucio y le cubre de besos. Su primer movimiento de excitación nerviosa ha sido sucedido por un estado de aquietamiento y satisfacción superior al que le deparaba el estado anterior del salón. El *nuevo* salón *armoniza* mejor con sus estructuras psíquicas, incluso neuronales, pues los movimientos neuronales son congruentes con los que se producen en el pensamiento, en el cuerpo.

50. A la manera de un mapa cuyos puntos fueran interactivos, el

¹ *Memorias*, Barcelona 1998, pág. 851.

² S. Márai, *El último encuentro*, Barcelona 1999, pág. 66.

cerebro es un sistema de interconexiones topológicas tales que la mera audición de una frase puede provocar una conmoción tan grande en el sistema nervioso que llegue a matar a un hombre: el acusado que al escuchar la sentencia que le condena a muerte sufre un síncope, o el enamorado que al oír un simple «no» de los labios de la amada se vuelve loco, o el ejecutivo que al oír «está usted despedido» cae en un estado de enajenación tal que mata a su familia y se suicida. Frases tan simples desde el punto de vista gramatical como «no te amo», «está usted despedido», «condenado a muerte» pueden conmocionar tantos y tan importantes registros del sistema nervioso que éste resulta incapaz de hacer la *reorientación* o *resolución* que de él exige la excitación provocada por la frase.

51. Al oír la expresión «está usted despedido», un ejecutivo que tiene más necesidades materiales que el antes aludido, pero que está *direccionado* de otra manera, se siente alegre, feliz, celebra el suceso con su familia, y explica: «Al oír “está usted despedido” me di cuenta, al fin, de que estaba harto de ese trabajo y no sabía qué hacer para quitármelo de encima y empezar a vivir, a vivir a mi aire. Por fin soy libre». Contagiada, su esposa le dice: «Ya ves, no hay mal que por bien no venga».

52. La reacción de Delia depende, en definitiva, de si ha efectuado o no una integración o unificación adecuada del *nuevo* salón y sus *viejas* estructuras neurológicas, es decir, del *salón cerebral* y las estructuras responsables de los estados de satisfacción. Si se disgusta, eso quiere decir que en su sistema neurológico se ha producido una fractura que resulta difícil restañar. Si se alegra, es que el proceso de unificación ha tenido éxito. «Pero Delia, y su sistema nervioso, se pueden engañar...» «Sí, pero eso es otro asunto.»

53. Es como cuando me pongo a dibujar una circunferencia a mano alzada. Si sale bien, disfruto con el resultado; pero si el dibujo se parece a un pedrusco, me lo tomo a broma. «Tomar a broma» es, a menudo, una *goma de borrar*.

54. Después de oír «Yo. Lo he hecho yo», Delia inhibe su reacción emocional, no se pregunta por el sentido de la acción de Lucio, por lo que ésta revela de su personalidad, no reacciona como si hubiera sido víctima de una agresión. Examina el estado del salón, lo considera desde diferentes puntos de vista. Empieza por el de la comodidad, sigue por el de la vistosidad, por el de la conservación de los muebles, por el de la circulación, etc. «En efecto —se dice—, esa butaca recibe mejor la luz para leer. Esa mesa estorba menos ahora. Ese cuadro..., no sé si no se le podrá buscar un sitio mejor...»

Después de una pormenorizada comparación de los *dos* salones —el que tiene en el recuerdo y el que tiene delante—, resuelve: «Ahora está mejor, aunque todavía habrá que hacer algún ajuste...». La conducta de Delia es típicamente *racional*.

55. Delia observa en Lucio una expresión inquietante, terrible. La analiza fríamente, busca su causa, su posible remedio, y se dice: «También ahí habrá que hacer un ajuste...». Su conducta sigue siendo típicamente *racional*.

56. La conducta racional inhibe las respuestas emocionales que no contribuyen a aclarar el problema. Pero si, al final, lo que es irracional es la inhibición, entonces ésta puede invalidar al individuo para afrontar situaciones que no sólo requieren un análisis cuidadoso, sino también una fuerte impulsividad. Para las situaciones difíciles se prefieren los caracteres enérgicos a los mansos. Sólo debo llamar racional a aquella inhibición emocional que es congruente con la solución del problema.

57. La conducta racional se caracteriza por la disposición a verificar la relevancia de los nexos de inclusión y exclusión en los asuntos sometidos a consideración. Al planear la construcción de un puente es razonable excluir la intervención del dios Neptuno, pero, si el ingeniero se llama Vitrubio y los que lo van a construir son legionarios romanos que creen que, antes de ponerse a construir el puente, se debe propiciar la benevolencia de ese dios, entonces Vitrubio, el ingeniero *razonable*, debe compartir esa creencia o actuar como si la compartiera, pues de lo contrario no sería un ingeniero razonable. Lo razonable puede y a veces debe incluir elementos irracionales.

58. Digo que una conducta es razonable cuando tiene en cuenta todos los elementos relevantes de la situación en que se produce esa conducta. En el caso anterior, entre esos elementos están el terreno, la corriente de agua, los saberes técnicos o técnico-experimentales, el número de los operarios, sus condiciones físicas, su preparación técnica y sus *supersticiones*... El hombre político *jamás* debe pasar por alto las *supersticiones* de aquellos a los que va referida su acción política. Lo que no quiere decir que no pueda y hasta deba *ilustrarlos*.

59. Para la razón las cosas son objetos de contemplación en los que el Yo se deja absorber hasta anularse, a fin de que el propio objeto se muestre en toda su complejidad presentativa. Para la pasión las cosas son objetos de emoción en los que el Yo se deja absorber hasta anularse, a fin de que la emoción cobre toda su fuerza.

60. Al decir «¿Quién ha hecho esto?», Delia no ha examinado el salón mueble a mueble, cuadro a cuadro, detalle a detalle. Simplemente, ha notado *algo raro*, o sea que el *aspecto general* ha cambiado. El «esto» de «¿Quién ha hecho esto?» se refiere al *aspecto general*; todavía no ha tenido tiempo de hacer una inspección detallada. Las neuronas que se han activado son las que tienen que ver con el «aspecto» del salón, con el salón visto en *esbozo*. Pero así como Delia sabe que ese aspecto general del salón tiene relación con cada uno de los muebles del mismo y, también, con ciertos sentimientos que ella ha ligado a esos muebles, igualmente ocurre en el sistema nervioso central. Ante el *nuevo aspecto* del salón, el cerebro detecta una *disonancia*, una *incongruencia*, entre el aspecto *actual* y el aspecto *habitual*. Esa disonancia activa automáticamente otros puntos del SNC, algunos de ellos relacionados con la afectividad, que hacen que el principio consciente busque al *autor* del *nuevo aspecto* del salón, lo que pone en sus labios las expresiones «¿Quién...?» y «ha hecho...». En la experiencia de Delia la situación se centra y resume en dos focos: el del *quién* y el del *esto*. La conexión «quién-esto» deja abiertos inquietantes *vacíos de definición* que impulsan a Delia a buscar la manera de *llenarlos*, de definirlos. Por eso pregunta «¿Quién ha hecho esto?».

61. ¿Qué diríamos del que para ir a pasar un caluroso fin de semana en la sierra se lleva todo el equipo que requeriría la exploración de la Antártida? De los innumerables registros que posee acerca del salón y sus contenidos, de Lucio y lo demás, Delia, o su SNC, sólo necesita *pulsar* unos pocos, aquellos que le permiten resolver los *actuales* vacíos de definición. Éstos no son otra cosa que *desajustes*. El curso de los acontecimientos se encargará de indicar si ha de pulsar otros registros, cuántos, cómo, hasta que *estime* que el problema suscitado por el *nuevo aspecto* del salón queda resuelto; o sea hasta que *siente* que, al fin, las piezas del rompecabezas encajan. Al *sentir*, Delia puede confundirse. Pero siempre será un *sentir* lo que la advierta de que se ha confundido y deberá, consiguientemente, buscar una nueva fórmula para resolver el nuevo vacío de definición.

62. Al apreciar el *nuevo aspecto* del salón Delia se siente consternada. Algo *le dice* que ese aspecto no anuncia nada bueno. Dos años antes, al volver a casa, encontró cambiada la disposición de los muebles del salón y, en ese contexto, Lucio le confesó que se sentía profundamente disgustado, lo que originó un dramático conflicto sentimental. La expresión «¿Quién ha hecho esto?» cobra así nuevos

valores, pues Delia desea ardientemente que el «quién» no sea Lucio, sino otra persona, Antonia, por ejemplo, que es la nueva asistente, pues teme que se repita aquella experiencia. Cuando oye decir a Lucio: «Yo. Lo he hecho yo», su consternación llega al paroxismo. En el proceso mental de Delia se acaba de abrir un *itinerario* inesperado y preocupante, debido a la conexión «esto-quién-tragedia». Es ésta una *conexión significativa* porque si no se la tiene en cuenta no se entienden las frases citadas y el curso de los acontecimientos. La inspección que ahora efectúa Delia, tanto del salón como de la fisonomía, gestos y palabras de Lucio, está condicionada por la experiencia de hace dos años. La afanosa búsqueda del *reajuste* tiene elementos nuevos, que determinarán el itinerario que Delia deberá recorrer a fin de encontrar el nuevo ajuste.

63. Al analizar la complejión «Delia-salón-Lucio» se pueden establecer diferentes *círculos de relación* en función de los componentes de la misma. Fijémonos sólo en el *grado de alteración* del salón (círculo presentativo) y en la respuesta emocional de Delia (círculo afectivo-motor): 1.º Delia abre la puerta y no nota nada raro. Todo está como lo ha dejado al salir de casa. La mirada de Delia ha sido rápida, fácil, tranquila. Siente una ligera satisfacción. 2.º Delia abre la puerta y, al principio, no nota nada raro. Luego observa pequeños cambios. Se sonríe, pues infiere que Lucio ha desplazado el sillón para leer mejor; es un asunto del que han hablado alguna vez. 3.º Delia nota algo raro. Observa que se han efectuado varios cambios. Tal vez dice «Aquí pasa algo». Pero sigue adelante, pues entiende fácilmente la razón de esos cambios, que *no tienen importancia*. 4.º La situación descrita en 3.º, pero con doble variante: (a) Delia no comprende la razón de todos esos cambios; (b) Delia intuye la razón, y es una razón *horrible*. 5.º No sólo está todo cambiando; también advierte muchas cosas rotas. No obstante, Delia no se inquieta demasiado. Adivina que es obra de los niños, que son muy traviesos. 6.º El salón está completamente destruido, los muebles rotos, los cuadros desgarrados, la cristalería hecha añicos. Sin embargo, Delia se siente feliz. A pesar de la destructora explosión de la conducción del gas, Lucio y los niños están a salvo. Piensa en los trámites que deberá hacer para obtener una indemnización.

64. No hay una relación *directa* entre el estado del salón y la respuesta emocional de Delia. Es una relación que implica muchas y muy variadas conexiones. La situación catastrófica del ejemplo 6.º *puede* dejar indiferente a Delia, y esa indiferencia puede también obedecer a diferentes causas: su filosófico estoicismo, su abandono

a los designios de la Providencia, un defecto en el funcionamiento de las áreas prefrontales del cerebro, etc.

65. A menudo las conexiones son tan complejas y son tantos los elementos que están en juego que no acertamos con el significado de una frase gramaticalmente muy sencilla. Los términos que la componen arrojan innumerables y sutiles hilos a otros términos del lenguaje o, más ampliamente, de la vida, hasta formar una red de la mayor complejidad. Un análisis semántico en regla exigiría un sostenido esfuerzo de inspección microscópica. Normalmente, resolvemos el vacío de definición que abre una frase así con algún expediente como: «La verdad es que es un salón muy bonito», y pasamos a otra cosa.

66. No hay pensamiento, sentimiento, emoción, movimiento corporal que no esté acompañado homomórficamente de ciertas actividades neuronales. La complejidad de nuestra vida psicomental tiene su correlato en la del sistema neurobiológico. «¿Quién ha hecho esto?» «Yo. Lo he hecho yo.» El significado de estas nueve palabras no está en la traducción, uno a uno, de sus componentes léxicos: Quién, Ha, Hecho, Esto, Yo, Lo, He, Hecho, Yo. Las claves léxicas de esos vocablos son sólo una parte del problema de qué significa ese sencillo diálogo. El análisis morfosintáctico me enseña las reglas que han intervenido en la formación de esas frases, y poco más. Ese análisis es también una parte del problema. Tampoco el análisis de la fisonomía y miembros del cuerpo de los que las pronuncian sirve para acabar de resolver el problema semántico. Para ello todavía he de tener en cuenta la disposición de los muebles del salón a que se refieren las frases, y la disposición que tuvieron antes. Pero tampoco basta. El estado actual del salón es una variable particular de todos los posibles estados del salón. Las expresiones faciales sólo se entienden insertas en el más amplio sistema que abarca todas las demás formas posibles de expresión facial y no facial. Y las reglas de composición léxica, morfológica, sintáctica que se aplican en la construcción de las dos frases en cuestión sólo tienen sentido dentro de un sistema lingüístico mucho más amplio. Y sé que todos esos conjuntos (léxico-morfosintácticos, faciales, gestuales, mobiliarios) no sólo tienen una dimensión cognitiva, sino también afectiva y motriz. Ante un panorama tan vasto y complejo, ¿no hay que tener mucho cuidado para no perder el rumbo? El significado de «¿Quién ha hecho esto?» «Yo. Lo he hecho yo» sólo puede determinarse mediante el *ajuste, convergencia e integración* de numerosos subsistemas. Algo semejante es lo que pasa con el cere-

bro. Las mencionadas dos frases pueden activar puntos situados en numerosas áreas.

67. Pero no se debe suponer que para *entender* la frase mencionada se hayan de poner a trabajar *todos* los sectores neurobiológicos o analíticos que de alguna manera están implicados en su producción, lo que representaría un dispendio enorme de energía, sino sólo ciertos puntos de esos sectores. La búsqueda del significado supone la activación coordinada de esos puntos, y sólo si en un primer momento la búsqueda fracasa, el principio sentiente-inteligente procede a buscar el significado en puntos relacionados con aquéllos mediante el mecanismo de *retorno*. No obstante, la descripción y explicación del proceso particular de búsqueda implica el conocimiento del sistema global.

68. Cuando trato en términos neurobiológicos los concretos procesos de sentir, pensar, entender, actuar, etc., lo que hago es *traducir* estos procesos en aquellos términos, es decir, *correlaciono* los unos con los otros. Si atiendo al funcionamiento del SNC, el significado de las frases mencionadas *no* se encuentra sólo en un área determinada, por ejemplo la lingüística, sino en la *complección puntual* de varias.

69. El encargado de preparar una recepción real que incluye banquetes, hospedaje, conciertos, viajes, etc., no se lee de cabo a rabo una enciclopedia sobre banquetes, otra sobre hospedaje, etc. Parte del *estado normal* de ese tipo de recepciones, de las anteriores que ha organizado. Sólo en caso de duda consulta las enciclopedias.

70. En el cerebro hay áreas especializadas en las sensaciones visuales, auditivas, táctiles..., en el movimiento de los brazos, las piernas, la boca..., en las emociones y sentimientos, en diferentes formas de imaginación..., pero por más especializadas que estén esas áreas no están aisladas las unas de las otras, sino interconectadas de la forma más variada.

71. El cerebro es como una antigua ciudad en la que todos sus barrios están interconectados mediante numerosas vías. La ciudad tiene una forma casi esférica a fin de aprovechar al máximo el espacio disponible y facilitar la comunicación entre las diferentes zonas. Hay tiempos en que los habitantes de la ciudad están tranquilos, dedicados a sus respectivos menesteres, sin relación aparente de los unos con los otros. Hay otros tiempos en los que se diría que tocan las campanas a rebato. Entonces toda la ciudad sufre una conmoción espantosa. Otras veces la turbulencia apenas sale de ciertas plazas y calles, quedando el resto en su calma habitual. En la ciudad

hay viejos barrios, cuyos moradores se dedican a actividades muy primitivas, pero también básicas, en tanto que, un poco más allá, se alinean las elegantes calles de los barrios modernos. Los antiguos se han ido adaptando mal que bien a las exigencias sobrevenidas a causa de la creación de los modernos, y los felices moradores de estos últimos son conscientes de que no podrían sobrevivir sin la ayuda que les dispensan los ocupantes del casco antiguo, a pesar de que no entienden muy bien la conducta ni el idioma de éstos. En los barrios más modernos viven, sobre todo, comerciantes y almacenistas de las más variadas especies. Pasan la mayor parte del tiempo atendiendo a la transacción, almacenamiento y elaboración de las mercancías procedentes del exterior, pero también están preparados para cumplir las órdenes que, desde una especie de barrio policial llamado Cerebelo, les llega en forma de inhibiciones y prohibiciones. Tampoco son insensibles a lo que ocurre en una zona especialmente conflictiva de la urbe, que se llama Formación Reticular. No es raro, sobre todo cuando sobreviene algún conflicto, que la población neuronal deba recurrir a los buenos oficios asistenciales que se dispensan en el Hipotálamo.

72. Delia dice: «Me encanta mi salón». «¿Qué te encanta del salón?», le pregunta Félix. Al cabo de un rato, dice: «Muchas cosas». Encantar es suscitar complacencia. Una de las formas de la complacencia es la del placer vivo y prolongado que se experimenta al estar unido a algo. Si a Delia le encanta Lucio, es que se siente complacida de estar unida a Lucio. «¿Qué te encanta de Lucio?» «¡Oh! Muchas cosas.» «¿Quieres decir que Lucio te encanta *igual* que el salón?» «¡No! Lucio y el salón me encantan por muchas cosas, pero *no* por las mismas.» «El salón te encanta porque lo ves unido a Lucio, ¿no?» «Sí, también por eso.» «¿Lucio te encanta porque está unido al salón?» «Lucio me encanta *sobre todo* por otras cosas.»

73. Las cosas que encantan pueden formar racimos, que están formados por tantos granos como sean las razones y motivos por los que encanta la cosa. Una cosa que encanta por muchas razones puede hacerse repugnante por otras. «No sé si me encanta o me espanta», decimos entonces.

74. Si hay formas complejas de encantar, debe haber también formas simples. Camino por la playa, cojo una pequeña concha, la miro encantado. ¿Qué me encanta de la concha? No, desde luego, su manera de hablar y razonar, su estilo de vida, sus cualidades morales. La concha me encanta por el color, el brillo y la lisura de su cavidad, por las estrías que arrugan su exterior, por la curva de su val-

va..., por lo bien que armonizan todos esos rasgos. Un color, una curva, una sensación táctil pueden encantar. ¿Cómo? Haciéndose *notar*, desde luego. Es un hacerse notar que nos excita hasta el punto de hacernos detener en medio de la playa, inclinarnos, alargar la mano. Esos movimientos no son la excitación, sino la respuesta a la excitación suscitada por la *notitia* de la concha. Pero encantar no es lo mismo que llamar la atención. Lo que encanta llama la atención y colma el *vacío de definición* que la excitación ha originado. De ahí que nos quedemos embelesados contemplando. Es una contemplación que no busca el conocimiento del objeto sino la absorción del principio sentiente-inteligente en el placer que genera el objeto.

75. Para que algo encante y cautive se necesita la adecuada conexión de dos términos: un objeto excitante-cautivante y un sujeto excitable-cautivable. El ser humano es extremadamente excitable-cautivable. Cosas que no excitan ni cautivan a un animal —no digamos a una planta, a un mineral—, a él le excitan y cautivan.

76. Lo mismo pasa con el *sentido* de las cosas: para el hombre tienen sentido muchas cosas que no lo tienen para un animal. Además, el hombre puede conocer con mucha precisión lo que le excita y lo que le cautiva; el animal sólo lo conoce confusamente, en el mejor de los casos.

77. Lo que excita inquieta, y lo que inquieta hace que me sienta confuso, perplejo. Lo que me encanta es lo que lleva el estado inicial de confusión a un estado de armonía, de acorde. También se podría decir que lo que me encanta me *liga*.

78. Todo objeto es un foco virtual de excitación. Cualquier cosa excita a los niños pequeños. Por eso decimos que están siempre abiertos al mundo, volcados a las cosas. Cuando algo pierde su poder excitante, cuando agota su reserva de excitación, nos sentimos indiferentes. Es lo que a menudo le ocurre al adulto, que vive más que el niño en circuitos estabilizados de objetos puramente imaginarios. Tanto los objetos de los sentidos como los de la imaginación pueden provocar la excitación, pero es gracias a la imaginación como sobre todo se verifica el estado de encantamiento. Si algo enamora es más por la imaginación que por sus cualidades puramente sensibles.

79. Lo que encanta empieza por provocar excitación, es decir, perturbación, pero sólo llega *realmente* a encantar cuando propone el camino del acorde, del quietamiento. ¿Qué hay en la imaginación que provoque el encantamiento? La reviviscencia de cosas que nos encantaron. Por ser una facultad rompedora-componedora,

desmembradora-unificadora, disociadora-asociadora, analítica-sintética, la imaginación puede unir en un objeto rasgos atractivos o repulsivos, y también separar de un objeto sus rasgos atractivos o repulsivos. Facultad metamórfica y combinatoria, la imaginación lo mismo puede generar metamorfismos atractivos que repulsivos, o una mezcla de ambos. El seductor sabe cómo suscitar imaginaciones excitantes y aquietantes y poner el eje de revolución de esas imaginaciones en su propia persona.

80. Los que se enamoran de la «cabeza». No es la apariencia física, el atuendo, el rango, la fama, el dinero lo que les cautiva, sino la capacidad que tienen ciertos seres de suscitar problemas intelectuales y de resolverlos, llevándolos a un punto de reposo. Lo que tienen de cautivador es la exuberancia y resolución conceptual de que hacen gala.

81. A algunos les cautivan los histriones, a otros los santos, a éstos los demagogos, a aquéllos los millonarios, a esos pocos los sabios. Todo puede cautivar, si se es convenientemente receptivo.

82. Ante lo que excita se abren tres caminos: el del sufrimiento, el de la indiferencia y el del encantamiento. ¿Puede encantar algo sin haber excitado? No, porque el encantamiento se produce como respuesta a un estado de excitación. Teóricamente, cuanto mayor es la excitación, mayor será el encantamiento, o el sufrimiento, si ese estado no llega a producirse.

83. Un malabarista hace sus juegos ante el público. Lanza al aire algunas pelotas, vuelve a cogerlas cuando caen, estando todavía en el aire, y torna a lanzarlas, de forma que se produce una especie de rotación de pelotas en el vacío. El juego tiene encantada a la concurrencia. ¿Por qué? Porque los sentimientos del espectador van continuamente de un estado de excitación a otro de apaciguamiento. El primero está provocado porque al lanzarse pelotas al aire lo normal es que caigan al suelo, lo que haría patente el *fracaso* del malabarista. Pero el espectador también se siente aquietado, al ver que el malabarista logra imprimir una rotación perfecta a las pelotas que pone en movimiento. El malabarista encanta porque convierte lo que siempre está en trance de desorden en regularidad, en armonía.

84. Al observar a los espectadores, noto que los niños están embelesados contemplando las evoluciones y manipulaciones del malabarista, en tanto que los adultos se muestran indiferentes. Los niños son más receptivos que los adultos a esa clase de encantamiento. Si para éstos no pasa de ser una habilidad mecánica, para aquéllos es casi un milagro.

85. Luego sale un adivino que efectúa auténticas proezas sirviéndose de los naipes de una baraja. Los niños se aburren, los adultos se sienten fascinados.

86. La novedad suscita excitación a causa de que no se prevé qué giro va a imprimir a los acontecimientos y cuál es la respuesta adecuada.

87. Cuantas más habilidades se poseen, tantas más posibilidades hay de encantar y cautivar.

88. El grado cero del encantamiento está en que, al sentir, el *sentiente* se transforma en lo *sentido*, es lo sentido, como, al pensar, el pensante es lo pensado, y el que entiende lo entendido.

89. Superada la crisis, al día siguiente de haber dicho con angustia «¿Quién ha hecho esto?», Delia conversa tranquilamente con Lucio. «Lo pasé mal, muy mal —le dice—. Cada minuto me parecía una eternidad.» A veces tenemos la sensación de que el tiempo pasa *angustiosamente* despacio; otras, que se nos pasa *volando*. Esto último ocurre cuando estamos distraídos, a merced de algo que nos encanta. El tiempo pasa tanto más deprisa cuanto más distraídos y encantados estamos. Distraído es, aquí, no experimentar sensación de esfuerzo; encantado, sentirse integrado en un mundo donde las inquietudes se resuelven en un placentero acorde. A más resolución de inquietudes, más velocidad en la sensación (vista retrospectivamente) del paso del tiempo, de la sucesión. La unificación total de todas las tensiones anularía la sensación del paso del tiempo. Se viviría toda una vida, todos los tiempos, en un instante, en un instante eterno. Es lo que pasa en los estados de éxtasis.

90. La unificación máxima sería aquella que unifica el mayor número de diferencias y contrastes. Una conexión perfecta de infinitas incongruencias. El principio de relación y armonía en toda su fuerza unificadora.

91. Lucio ha tenido una jornada agotadora. Le angustian problemas que reputa insolubles. «Esta vida no tiene sentido», masculla. Enciende el televisor. Dan un espectáculo en el que intervienen una cantante que le gusta mucho y su humorista favorito. Al cabo de unos minutos se siente relajado, se ha olvidado de sus problemas, todo lo ve de color de rosa, su vida vuelve a tener sentido. ¿Cómo ha podido producirse tan sorprendente mutación? El espectáculo le ha excitado lo bastante como para *distraerle* de sus problemas, y *centrar* su atención *en otra parte*. Se siente sumergido en un mundo en el que no existen los problemas o éstos son vistos como incidentes de poca monta. La excitación que le había llevado a

decir que la vida no tiene sentido ha sido sustituida por una excitación en la que todo se resuelve e integra felizmente.

92. Lucio apaga el televisor. Vuelve la angustia. Se percata de que la televisión sólo ha sido un alivio momentáneo. «Debo afrontar los problemas», se dice. Toma un papel y escribe: problema 1, problema 2, problema 3... Los analiza, les da vueltas. Al fin, descubre que se les puede dar solución, y escribe: solución al problema 1, solución al problema 2, y así sucesivamente.

93. Dos tipos de solución: la que aporta el espectáculo que distrae la atención y la lleva a escenas complacientes, y la que resulta de poner en práctica las soluciones derivadas de un análisis a fondo de los problemas. La coherencia placentera que aporta la primera se basa en la *sustitución* de un mundo problemático, pero real, por otro encantado, pero *ficticio*; es como el tentempié que distrae el hambre por unos minutos. La segunda aporta el bienestar siempre y cuando se afronte el problema en su objetividad con el adecuado conocimiento. Esas dos clases de solución no son incompatibles. En determinadas circunstancias la primera puede facilitar la segunda, no porque resuelva realmente el problema, sino porque dispone el ánimo para resolverlo.

94. «Te quiero.» Lo primero que se precisa para que ese enunciado tenga sentido es que haya un Tú o, al menos, una representación del Tú. El «te» no es más que el Tú en cuanto que recae en él la acción del *querer*. El principio sentiente-inteligente del que quiere debe ser capaz de diferenciar el Tú querido de todos los otros Túes. El Tú querido debe ser objeto de conocimiento, pero se trata de un conocimiento que arrastra un sentimiento que irá modificándose conforme se vaya conociendo el Tú. Un objeto de *simple conocimiento* no es lo mismo que un objeto en el que al conocimiento *se adhiere* el afecto.

95. La alegría que experimenta el que verifica un descubrimiento que le hace exclamar «¡Eureka!» es equiparable a la exclamación de gozo del amante que descubre que es correspondido por el objeto de su amor. En ambos casos se produce un acorde largo tiempo esperado, cortejado, anhelado; algo que el descubridor considera esencial para su vida, pues ha orientado ésta en función de la investigación que le puede llevar a ese descubrimiento.

96. Pero hay una importante diferencia. El Tú querido es otro Yo; el objeto científico, una cosa. La cosa no me puede reciprocitar como me reciproca otro Yo. Es la diferencia que hay entre el término *sensum* (la cosa) de un nexo (el Yo) y un nexo sentiente de tér-

minos. Mientras que el descubrimiento científico tiene el mismo valor científico sea cual sea el sentimiento que experimente el descubridor, el valor del objeto amoroso varía en función del sentimiento que despierta. En los procesos cognoscitivos la afectividad está implicada sólo *accidentalmente*, en los amorosos, de forma *esencial*. Si falta esa nota, no hay amor. En cambio, puede haber verdad (científica) sin sentimientos de ninguna clase.

97. Aunque en un objeto no es lo mismo lo que se quiere que lo que se conoce, no puede haber querer sin conocer. ¿Qué es lo que hace querido a lo conocido? El entrelazamiento de los elementos afectivo-frutivo-motores con los representativo-cognitivos, lo que quiere decir que no se puede avanzar en el camino del amor si no se avanza en el del conocimiento; sólo que ya no es una ciencia del objeto en cuanto cognoscible de suyo, sino en cuanto amable de suyo. El «de suyo» no significa lo mismo en ambos casos, ya que en uno hace referencia a la sola representatividad objetiva, mientras que en el otro abarca, simultáneamente, representatividad y afectividad.

98. El logro científico es separable del que lo ha efectuado. Para la biografía del científico es muy importante, para la historia de la ciencia no. En cambio, el logro amoroso es inseparable del que ama. Sólo es esencial para su vida y, a través de ésta, para la marcha de la sociedad, en cuanto que ésta la forma una muchedumbre de amantes y amados, al menos potenciales.

99. Querer y conocer tienen rasgos esenciales que les son comunes. En ambos casos el objeto debe hacerse presente y suscitar un cierto juego de representaciones que giran en torno a la presencia del objeto. En ambos casos lo que se persigue es una forma de relación y conexión. Ésta puede ser la de que los tres ángulos del triángulo suman dos rectos, lo que, cuando se descubrió, abrió una amplia perspectiva al cálculo matemático. O puede ser la que se establece entre los contenidos experienciales del que quiere y del ser querido. En el amor es esencial la conexión entre dos formas de nexos sentientes o Yoes, entre dos complejos juegos de composiciones personales. En el caso de la relación científica sólo hay un nexo sentiente, el del científico; el objeto no pasa de ser un término de ese nexo. Además, en el amor, el nexo es de representaciones y afectos, un nudo de afectos; en el conocimiento científico, sólo de representaciones. Lo que quiere el científico es poner en orden sus representaciones a partir del objeto que investiga; el amante sensato aspira, sobre todo, a poner en orden sus sentimientos a partir del objeto que ama.

100. En un caso tenemos la conexión cognitiva «el agua de mar es salada», donde se afirma que hay, en el objeto de la representación, una conexión de «agua», «mar» y «sal». En el otro tenemos la conexión afectiva «tu sonrisa me hace soñar», donde se afirma que hay, en el objeto de la representación, una conexión de «sonrisa», «tú», «yo» y «sueño». En los razonamientos amorosos, la complejidad de los términos se complica porque éstos se refieren, simultáneamente, a objetos cognitivos y afectivos, objetos además que cambian, que tienen una complejidad y profundidad extraordinarias, objetos con los que nos identificamos y en los que nos metamorfoseamos sin ser conscientes de ello y de las consecuencias que de ello se derivan.

101. «Razonamientos de amor» es una expresión muy frecuente en la literatura clásica. Se puede razonar *amorosamente* como se puede razonar cognitivamente, sólo que en el primer caso el conocimiento apunta sobre todo al afecto, mientras que en el segundo sólo se tiene en cuenta el objeto como conglomerado de qualia representativos. Puede decirse que el razonamiento afectivo se da en el punto donde se cruzan el plano horizontal de la representación y el vertical del afecto o, mejor, donde se combinan la rueda de las representaciones objetivas y la de las afectivas.

102. «Te quiero, vida mía.» Todo amante ha pronunciado alguna vez esa expresión, o la ha pensado, o se ha comportado como si la pensara. No es verosímil que cuando Arquímedes exclamó «¡Eureka!», añadiese, mirando el barreño de agua: «¡Te quiero, vida mía!». Sin embargo, ese hallazgo pudo cambiar su vida y la de muchos seres humanos. Si el amante puede decirlo es porque el objeto amado es de una complejidad suficiente como para cambiar y colmar la vida del que ama, y también porque el que ama tiene la capacidad de vivir en el otro como si fuera él mismo, sin que debamos olvidar que la complejidad del objeto amado es una «complejidad sentiente-inteligente».

103. Se entiende que al que ama la vida del otro como si fuera su propia vida le será tan difícil renunciar a la vida del otro como a la suya propia.

104. Por ser gozo, el amor es, aun más que conocimiento, una fuerza conectante, confundente, unificante que, sin embargo, se ve impedida en el cumplimiento de su tendencia –como el entendimiento en su tendencia a conocerlo *todo*– a causa de los impedimentos inherentes a la naturaleza de los qualia. Lucrecio Caro lo expresó en versos lapidarios: «Semejante al hombre que, en sueños,

quiere aplacar su sed y busca en vano agua para apagar el ardor de su organismo, y corre tras la apariencia de los manantiales y se fatiga en vano y permanece sediento en medio del turbulento río en el que intenta beber, pues éste se le hurta, así en el amor juega Venus con la apariencia del amante. Sus ojos no se sacian con la contemplación del cuerpo amado, ni sus manos pueden arrancar nada de los tiernos miembros, sino que errantes vagan por todo el cuerpo. Finalmente cuando, pegados los miembros, saborean la flor de la edad y la carne presente el placer que se acerca y Venus se aplica a sembrar el campo femenino, entonces se estrechan con avidez, juntan boca, aliento y saliva, y con los dientes muérdense los labios. Mas todo es inútil, esfuerzo vano, porque nada pueden arrancar del cuerpo que abrazan, ni penetrarse ni confundirse cuerpo con cuerpo» (*De rerum natura* IV, 1086 y ss.).

105. En el momento del mayor deleite, los amantes se desesperan por no poder fundirse, de modo que ese cuerpo que les proporciona un placer tan intenso se les antoja también un estorbo a la infinitad que anhelan de placer.

106. Si para el científico el amante vive en un mundo de ilusión y ensueño, para el amante el mundo de la ciencia está desprovisto de encanto.

107. Una de las cosas que hacen especialmente complicada la relación amorosa es la dificultad de conectar el dato cognitivo con el afectivo. La personalidad no es el fruto tan sólo de las conexiones objetivo-cognitivas que verifica el principio inteligente-sentiente del Yo, sino, sobre todo, de las conexiones objetivo-cognitivo-afectivas.

108. Toda combinación de términos excita, abre un vacío de definición. Pero si la combinación hace conexión, entonces el vacío se colma, se aquieta. La combinación de «urinario-cuarto de aseo» hace conexión, no genera inquietud, perplejidad. La combinación «urinario-galería de arte» (Duchamp) no hace conexión, la combinación de los términos abre vacíos de definición, genera perplejidad, estupor.

109. Toda combinación de elementos abre un vacío de definición, pero por eso mismo de apertura a una nueva definición. Cada término es él mismo (identidad) y la posibilidad de hacerse otro (metamorfosis). Combinado con otro, un término no es lo mismo que era; de ahí que deba redefinirse. La combinación se resuelve en conexión o inconexión (inclusión/exclusión). La inconexión deja abierto el vacío de definición; la conexión lo colma, lo cierra.

110. Un urinario apilado junto a otros en un almacén significa

una cosa, definida por el círculo industrial-comercial; en el cuarto de aseo, otra, definida por la función que cumple en el marco del círculo de las funciones fisiológicas; en un basurero, otra; en una sala de exposiciones, resulta –*resultó*– chocante, pues abre un vacío de definición. Mas basta que se le conecte *estéticamente* a ese contexto –la galería de arte–, que se le consagre la sala de un museo, para que se colme el inicial vacío de definición. «¡Ah, ya! Es la provocación que hizo Marcel Duchamp hace cien años a la estética de las galerías de la época.»

Sobre las composiciones personales y sociales

1. Ayer fui, en cuanto Yo-que-ve, Z, Y, X, W..., con sus complejiones representativo-afectivo-motrices 1Zr-a, 2Zr-a, 3Zr-a..., 1Yr-a, 2Yr-a, 3Yr-a... Ayer fui, en cuanto Yo-que-oye... Ayer fui en mis brazos y en mis piernas... Dicho más llanamente, mi personalidad actual es el resultado, en mayor o menor grado, de todas esas complejiones, o sea de lo que me ha pasado, de lo que he hecho. En sentido estricto, el Yo es el *supuesto* de esas complejiones, pues conviene diferenciar el Yo como principio del Yo como resultado; el Yo como nexo sentiente del Yo como conglomerado personal, como *sentiens-sensum*.

2. Para saber *quién* soy, busco las complejiones o coordinaciones de qualia representativos, afectivos y motores que he sido, que *todavía* soy. Estas complejiones están, ya *concentradas* en los objetos que almacena la memoria, ya *derramadas* por los miembros del cuerpo (brazos, piernas, etc.). Ya estén concentradas, ya derramadas, forman redes de hábitos y habilidades, de tendencias y actitudes, de disposiciones y saberes.

3. El Yo es el supuesto de los conglomerados personales, el sentir-entender lo es del Yo, el Uno-Gozo lo es del sentir-entender, el Bien lo es del Uno-Gozo.

4. Las *redes* de nexos de cosas que forman la *persona* son potencialmente sentientes. Esas redes (re)presentativo-afectivo-motrices son los conglomerados o composiciones personales. También se puede decir así: los conglomerados personales son composiciones de estados afectivo-emotivos y objetos representativo-cognitivos. Los llamo conglomerados personales porque sus componentes han logrado estabilización y habitualidad en la red de la que forman parte.

5. Las composiciones personales son como las diferentes ordenaciones que se pueden hacer con los muebles de un salón, o con los de las demás piezas de una casa.

6. Representaciones y afecciones, objetos y estados, a eso se reduce la persona, la vida. El objeto es a la representación lo que el

estado a la afección. Los objetos y los estados pueden combinarse entre sí originando conglomerados personales más o menos complejos. A menudo, establezco nexos incorrectos entre representaciones y representaciones, entre representaciones y afecciones, entre afecciones y afecciones. Pongo el signo = donde no debería. El reconocimiento de los errores me permite mejorar lo que aprendo.

7. Como conglomerados que son de elementos representativo-objetivos, afectivo-fruitivos y sensorio-motores, las *imágenes* son los *conglomerados primeros* del sentir-entender nexual, las células germinales de los conglomerados personales. No son *proyecciones* del Yo, según se cree, invirtiendo indebidamente la alineación de los términos. Al contrario, el Yo o, mejor, los conglomerados personales son plasmaciones y desarrollos de las imágenes.

8. El icono o factor imaginal es decisivo en la formación de los símbolos, las creencias y los usos sociales –religiosos, familiares, sexuales, profesionales, cívicos, lúdicos...–, así como de una infinidad de escenas mentales relacionadas con los más variados aspectos de la vida, incluso con los más menudos, como sentarse en una silla, utilizar el cuchillo y el tenedor, ponerse en cucullas, etc. Así, interviene en la formación de los conglomerados personales en varios niveles.

9. Cuando los conglomerados personales y los factores imaginables de que aquéllos derivan mantienen buenas relaciones con los procedimientos y las conclusiones de la ciencia, se favorece la salud psíquica, pues así se evitan los conflictos que pueden surgir en las relaciones de la razón y la creencia.

10. Dado que su forma de discurrir sobre las cosas es descarnada, insensible, analítica, la ciencia puede orientar respecto a la constitución de los conglomerados personales, pero no constituirlos por sí misma. Para ello necesita la cooperación de la poesía y las artes. A la ciencia le falta el calor, el impulso y el poder sintetizador de éstas.

11. El conocimiento es frío, el afecto cálido. La fusión del conocimiento y el afecto puede neutralizar al segundo con el primero, pero también potenciar a ambos.

12. La grandeza moral de la persona depende de la capacidad que demuestre el Yo para hacerse dueño de las representaciones de las cosas, tanto cognitiva como afectivamente. Ser dueño es *poder hacer lo que se quiere* con las cosas de las que se es dueño. Pero no es verdaderamente dueño de sí mismo el que no es amigo de sí mismo.

13. Para actuar sobre los constituyentes de los conglomerados

personales no basta con la lógica, la epistemología, la ciencia, ya que las relaciones cognitivas con el mundo excluyen la emoción y el sentimiento, y esa inhibición es letal para la adecuada formación de los conglomerados personales. La razón debe hacer por entender las cosas del sentimiento, pero no se basta a sí misma para formar los sentimientos.

14. En el plano de los conglomerados personales, la razón cognitiva no construye, pero sirve para que no se desmorone lo que construye el buen afecto o razón simbólica, y para que no se derrumbe lo que el mal afecto amenaza con la ruina.

15. La memoria es una condición necesaria del desenvolvimiento moral e intelectual. Sirve para contraer los hábitos que cimentan el carácter, para adquirir conocimientos.

16. La formación de los conglomerados personales se basa en sistemas icónico-imaginables que operan con una cierta autonomía: círculo familiar, círculo profesional, círculo amical, círculo vacacional, círculo vecinal, etc. Estos circuitos comprenden otros subordinados que, idealmente, están dispuestos en estructuras arboriformes. Si esos sistemas relativamente autónomos no están adecuadamente coordinados entre sí, a la manera como se articulan los contenidos de diferentes ruedas combinatorias, no es posible lograr una personalidad bien integrada.

17. Jaspers dice, en *Von der Wahrheit*: «Jedes Dasein scheint in sich rund» [Toda existencia parece en sí redonda].

18. Así como las cosas y ordenaciones de cosas que hay en una vivienda de París no son ni pueden ser las mismas que las que hay en una vivienda de Madrid, así los conglomerados personales de Lucio no son ni pueden ser los *mismos* que los de Delia. Pero así como no hay nada *interno* en las viviendas de París y Madrid, tampoco lo hay en los conglomerados de Lucio y Delia. Las viviendas de París y Madrid tienen, como Lucio y Delia, muchas cosas comunes: las estructuras numéricas y geométricas de los quanta —con el protorreferente Uno como raíz—, las diferentes clases de qualia, etc.

19. Lo que hay en el *fondo* de Lucio y Delia es lo *mismo*: uno-sentir-entender. De ahí derivan las diferentes complexiones del percibir, el gozar, el sufrir, el querer, el odiar, el calcular. *Su* sentir no puede ser sino *mi* sentir, ni *su* entender sino *mi* entender. Eso es uno y común.

20. Las estructuras transpersonales son lo *común*: los protorreferentes aritmético-geométricos de los quanta, los sensoriales (vista, oído, olfato, etc.) y afectivo-motores de los qualia (necesidad/satis-

facción, apetición/aversión, miedo, ira, etc.). No todas las estructuras transpersonales tienen el mismo grado de precisión y mismidad.

21. No solamente mis recuerdos, sino también mis olvidos están alojados. Mi inconsciente, mis ensueños están alojados. Porque mi alma es una morada, debo aprender a morar en ella. Las imágenes de la casa están en mí tanto como yo estoy en ellas¹.

22. «Nuestro aposento común, mi corazón», dice san Agustín², el cual equipara *cor*, corazón, con *intima mea*, morada interior, «gabinete». También santa Teresa *ve* al alma y a Dios como si fueran moradas.

23. ¿Por qué el espacio conserva, o parece conservar, tiempo comprimido? ¿Porque la sucesión de los *qualia* necesita, para ser, fijarse en algo —eso es el espacio, la fijación de las relaciones cualitativas— y porque las acciones que se dan en el tiempo implican una orientación, un transcurso, un recorrido?

24. La casa natal estampa en el hombre la jerarquía de las diversas funciones del habitar. El hombre es el diagrama de esas funciones. Todas las demás casas no son más que variaciones³.

25. La casa es un cuerpo de imágenes que dan al hombre razones o ilusiones de estabilidad. Si discerniésemos todas las imágenes que, en movimiento incesante, forman la realidad, podríamos expresar el alma de la casa.

26. Las representaciones objetivas tienen el poder de mover. Siete sílabas triviales, las que componen la frase «Ana sale con Carlos» bastan para enloquecer al celoso Fernando, y otras tantas, «se te condena a muerte», para que Roberto, al oírlas, caiga al suelo desmayado. ¿De dónde le viene su poder a esos sonidos? De las representaciones que suscitan en quien los escucha. No es un poder omnímodo ni arbitrario, pues la primera de esas dos series silábicas dejan indiferente a Pedro, que no conoce a Ana, y la segunda a Fernando, que no tiene nada que ver con el proceso judicial de Roberto.

27. Calisto, que espera impaciente la llegada de la alcahueta con nuevas de su amada Melibea, dice a su criado Pármeno: «Ahora tengo por cierto que es más penoso al delincuente esperar la cruda y capital sentencia que el acto de la ya sabida muerte. ¡Oh espacioso Pármeno, manos de muerto! Quitá ya esa enojosa aldaba; entrará

¹ Cfr. G. Bachelard, *La poética del espacio*, México 1963, págs. 29-30.

² *Confesiones*, VIII, 8.

³ Cfr. G. Bachelard, *La poética del espacio*, ed. cit., pág. 45.

esa honrada dueña [o sea, Celestina], en cuya lengua está mi vida»⁴.

28. También viene al caso aquel otro pasaje en el que se describe la reacción de la todavía casta Melibea a las insinuaciones de Celestina. Ésta dice: «¿Cómo, señora, tan mal nombre es el suyo que en sólo ser nombrado trae consigo ponzoña su-sonido?»⁵.

29. Fabricio, que ha sido encerrado en la prisión de la Torre Farnesio, dice para sí mismo: «Pienso sin querer en esa mirada de dulce piedad que Clelia posó en mí cuando los gendarmes me sacaban del cuerpo de guardia: *esa mirada ha borrado toda mi vida pasada*»⁶. Es que, como dice Stendhal dos páginas después: «El amor descubre matices invisibles para los ojos indiferentes y saca de ellos consecuencias infinitas». Una sola mirada puede decidir el destino de una vida. Piénsese en la que Jesús, según el evangelio de Lucas, echa sobre Pedro después de que éste le negara.

30. Las representaciones sólo ejercen su poder patógeno —ya positivo ya negativo— cuando se dan determinadas condiciones. A la vista de una cesta de pan, Andrés, que está hambriento, se siente movido hacia ese pan para saciar su hambre: he ahí un movimiento dictado por la *necesidad*. Pero si está ahído y tiene sentido artístico, se siente movido a quedarse contemplando, encantado, la belleza de la cesta, tal vez a coger un lápiz para representarla artísticamente: he ahí un movimiento dictado, no por la necesidad, pues ninguna necesidad obliga a Andrés a efectuar esos movimientos, sino por algo a lo que llamo *amor*, nombre que doy al gozo que generan las cosas.

31. Refiero a la necesidad las acciones y voliciones que el Yo emprende para verse liberado, aliviado, de un sufrimiento, de una pena, de un dolor, de un malestar. Refiero al amor las que emprende a causa del placer, de la alegría, que experimenta en su ejecución. La necesidad genera aversión, separación; el amor, apetición, unión.

32. Cuando un niño, a la vista de una culebra, da un brinco y lanza un grito, la conexión culebra-brinco, o sea estímulo-respuesta, forma un «circuito corto» representativo-afectivo-motor. Cuando un ejecutivo, a la vista del gesto ambiguo de un interlocutor cuya importancia sospecha, busca la actitud que ha de adoptar a fin de llevar a buen puerto importantes negociaciones, el gesto ambiguo y la actitud respondiente forman un «circuito largo» representativo-

⁴ *La Celestina*, ed. cit., págs. 175-176.

⁵ *Ibidem*, pág. 241.

⁶ *La cartuja de Parma*, ed. cit., pág. 384; el subrayado es mío.

afectivo-motor. En los grandes filósofos los «circuitos» son tan *largos*, la «respuesta» a los «estímulos» parece estar hasta tal punto aplazada, que de ellos se suele decir que están incapacitados para la acción, ¡como si los pensamientos de Platón o Aristóteles no fuesen *acciones* de largo alcance!

33. ¿Qué Yo es el Yo del actor cuando representa un papel? ¿Qué Yo es el Yo de Lucio, que no es actor *profesional*, cuando representa los papeles de padre, de hijo, de esposo, de profesor, de estudiante, de vecino, de amante, de amigo, de turista, de ciudadano? Al igual que el Yo de los que no son actores, el del actor se asienta sobre redes de conglomerados personales, sólo que en su caso esos conglomerados se identifican con otros Yoes, con otras personas, que pretenden ser completos y cabales.

34. Cuando se produce un *cambio de personalidad*, ¿quién siente-entiende? ¿El Yo anterior o el actual? El actual —el sentir y entender son siempre actuales—, que no es sino un nexo sentiente en un punto del tiempo y del espacio.

35. Como todos, yo —mi personalidad actual— soy el resultado de cuantos he sido. El Yo sentiente-inteligente es la condición de la persona, pero ésta no es sólo el Yo actual, sino también los conglomerados personales que ha sido y todavía es, porque le son habituales, esa persona.

36. La formación de un conglomerado personal se asemeja a la de una *habilidad técnica*. Pero hay una diferencia: las habilidades técnicas miran al mundo a través de la carne, los conglomerados a la carne a través del mundo.

37. Es como cuando coloreamos un polígono. Es el mismo polígono, pero aparece del color con que ha sido coloreado. Aun en los cambios más radicales de personalidad subsiste el Yo como nexo sentiente de cosas, sólo que ese sentir está desconectado de conglomerados anteriores.

38. La paradoja del actor es que se siente a sí mismo como si fuera otro. ¿Pero es eso tan paradójico? ¿Esa paradoja no es tu vida? ¿Quién eres tú? *Yo soy el padre del chico, el vecino de Delia, el profesor de Ernesto, etc. Yo soy siempre otros. Y soy siempre diferentes cosas: ahora colérico, luego manso; ahora avaricioso, luego generoso; o ahora generoso con Fulano y avaricioso con Zutano, etc. ¿Dónde está el Yo en todo eso? El Yo es la condición de existencia y efectividad de todos esos conglomerados personales y composiciones pasionales en un punto del espacio y en un instante del tiempo. Complexiones o redes de cosas que pueden, eventualmente, sentirse en*

un punto del espacio y en un instante del tiempo, los conglomerados dan su sustancia al Yo. Uno siente siempre a partir de conglomerados. Es como decir: uno siempre se presenta vestido, aun en los casos en que está desnudo, pues la carne es entonces su indumento.

39. La anormalidad del esquizofrénico, del delirante, del paranoico: no atinan a ver los nexos objetivos de las cosas. Éstas se les presentan como centros de una irradiación afectiva anormal. Del loco, del torpe, del ignorante, del errado se dice que *no coordinan*, o sea que no coordinan adecuadamente cosas con cosas (torpe, ignorante, errado) y cosas con afectos (loco).

40. La desazón que me embarga al contemplar el semblante de un subnormal, la opacidad de su fisonomía. O la inquietud que me producen los ademanes y visajes de un loco furioso. A veces he dicho: «Es que su interior me resulta incomprensible y eso me desazona, me amedrenta». En realidad, es otra cosa. Lo que me inquieta en esos semblantes es que no hay coordinación con otros signos de la conducta, o que la coordinación que observo es extraña a mi experiencia, o me figuro que representa un peligro.

41. La personalidad está formada por incontables coordinaciones o circuitos de qualia representativos, afectivos, motores que, en su mayoría, se encuentran en estado latente, pero que afloran a la conciencia o se activan en el comportamiento al trabar contacto con qualia actuales. El Ello y el Superego del que hablan los psicólogos no son más que estructuras latentes de qualia en los que predominan ciertos componentes afectivos, ya afirmativos de las complexiones de placer en virtud de la «impulsividad biológica» en el primer caso, ya negativos de esas complexiones en virtud de ciertas formas de «legalidad represiva» en el segundo.

42. El Ello y el Superego son dos a modo de archivadores donde metemos los documentos más variados, lo que hace que a menudo malinterpretemos el sentido de esos documentos.

43. Algunos psicólogos prefieren a la monarquía del Yo la diarquía formada por el Yo-masculino y el Yo-femenino. Otros prefieren la triarquía del Yo, el Super-Yo y el Ello (o Infra-Yo). Otros piensan que se deberían entregar los títulos de la soberanía a una multiplicidad de Yoes que, de forma más o menos concordante, morarían en el interior del ser humano. Tampoco faltan los que niegan que exista realmente el Yo.

44. Es curioso que los psicólogos que rechazan las pretensiones monárquicas del Yo, y pretenden poner en su lugar el polimorfismo

egoico, *sustancializan* a los polimórficos Yoes sucesores del Yo monárquico. Pero el Yo no es una realidad sustancial, sino estructural, o, para abreviar, la forma como se estructuran en un punto del espacio y en un instante del tiempo los objetos y los estados.

45. Las doctrinas antes mencionadas no se refieren al Yo en sentido estricto, sino a ciertas formas de los conglomerados personales. La que niega la realidad del Yo sugiere que lo sustancial no está en el Yo, sino en el sentir-entender.

46. En relación con el Yo en cuanto coordinación sentiente de objetos. De una parte, están los *objetos propositivos*, o sea aquellos cuya naturaleza es ser término de *sensa*, de *cogitata*, de *intentiones*; de otra, los objetos-estados *dispositivos*, o sea las disposiciones afectivo-motrices. Entre los objetos propositivos hay *composiciones* y *separaciones* *cogitatae*, a partir de las cuales se configura el *discurso racional*; entre los dispositivos y los propositivos, *activaciones* o *inhibiciones*, a partir de las cuales se configura el *decurso mnemónico*, básico para la formación de la personalidad. «Me duele aquí» es una compleción de objetos dispositivo (*duele*), propositivo (*aquí*) y dispositivo-propositivo (*me*, el estado del *me*).

47. Llamo extraportación e intraportación a los recorridos cognitivos según se refieran a la (re)presentación (mundo) o a la afectividad (carne, psique). O, también, localización abierta, circuito abierto (de centro cambiante), y localización cerrada, circuito cerrado (de centro fijo).

48. Las coordinaciones de objetos representativo-afectivos que forman la memoria adoptan formas muy diversas: de redes (estructuras reticulares), de árboles (estructuras arbóreas), de plazas circulares y cuadradas, de campos roturados o ajardinados, de carreteras que atraviesan un país, etc. También de ovillos enredados, de marañas, de laberintos...

49. Básicamente, los conglomerados personales son redes de objetos-estados dispositivo-propositivos, es decir, representativo-afectivo-motores que forman circuitos.

50. Los circuitos propositivos y dispositivos pueden conectarse y desconectarse entre sí, y con otros circuitos.

51. Los componentes del circuito propositivo-cognitivo (*sensa*, *cogitata*, etc.) están trabados conforme a paradigmas exactos o cuasi-exactos (numérico-geométrico-espaciales de los *quanta*; cromáticos, acústicos, etc., de los *qualia*) que son representables y compartibles (intercomunicables).

52. Yo no puedo sentir lo que tú sientes, *pero* es fácil ponerse de

acuerdo en relación con esos objetos propositivo-cognitivos y, por ello, también con los objetos-estados dispositivo-afectivos, ya que éstos sólo son cognoscibles a través de aquéllos. Los objetos-estados dispositivo-afectivos son menos claros en cuanto al *conocimiento* o la resolución cognoscitiva que aportan, pero más *vivos* en cuanto a la sensación o excitación que suscitan.

53. Es la relación entre un sistema relativamente cerrado (el dispositivo, los estados del alma, de la carne) y otro relativamente abierto (el propositivo, los objetos del mundo). O, mejor, la relación entre el sistema del mundo como representación y el mundo como afección.

54. La conversión de lo dispositivo en propositivo, del sentir-la-carne en entender-el-mundo, es el principio de la ciencia; la conversión de lo propositivo en dispositivo, el de la poesía, las artes en general y el *ars memoriae* en particular.

55. La armonización de lo mundano y lo carnal, del razonamiento y el afecto, está en la base de la buena educación, sin la cual no puede haber una buena formación de la personalidad.

56. Las *redes cualitativas* y sus cuantificaciones son virtualmente infinitas; no por su estructura, sino por sus contenidos específicos, ya cualitativos ya cuantitativos. Esas redes (base de los *conglomerados personales*) están compuestas de numerosos puntos *representativos* (Xr) y *afectivos* (Xa) que comportan ya *placer* o *bienestar* (A) ya *dolor* o *malestar* (B). O sea «Red = $A (Xr + Xa) / B (Xr + Xa)$ ». En donde: Xa = miedo-valentía-audacia, pusilanimidad-serenidad-ira, apetición-indiferencia-aversión, inseguridad-seguridad y los demás componentes afectivo-motores. Xr = Sistematización de los campos representativos elementales.

57. La vida psíquica es una formación acumulativa de complejos o conglomerados personales, cuya estructura compositiva general es «Red = $A (Xr + Xa) / B (Xr + Xa)$ ».

58. Los conglomerados personales se actualizan cuando pasan al estado de conciencia o/y acción.

59. Las modificaciones que afectan a los conglomerados o composiciones personales pueden ser de dos tipos: cambio del paradigma o de la estructura reticular, y cambio de los qualia-quanta o de los elementos incluidos en la estructura. Para abreviar, cambio formal, y cambio material.

60. Una misma forma de comportamiento admite materias muy diversas. Trato con la *misma* cortesía (forma) a Fulano, Mengano y Zutano (materia). Las imágenes de Fulano, Mengano y Zutano

(materia) pueden entrar a formar parte de redes (forma) muy diversas: profesional, amical, vecinal, empresarial, ciudadana, etc.

61. Uno puede ser valiente en unas cosas, miedoso en otras, y así en todo. Las cosas que *en 1971* me ponían triste, *en 2001* me dejan indiferente. Unos ponen su gusto en cosas que a otros disgustan. A uno le gustan las cosas si se presentan de tal forma, pero le disgustan si se presentan de tal otra, etc. Y uno puede sentirse tan a disgusto *consigo mismo* que puede llegar a decir, como Julián Sorel: «Soy un ser muy vulgar, muy cobarde, muy fastidioso para los demás y muy insoportable para mí mismo»⁷.

62. Cuántas veces te has sentido irritado contigo mismo. Todo el mundo está de acuerdo en que los demás pueden llegar a sernos insoportables, pero se suele cerrar los ojos al hecho, no menos evidente, de que uno puede volverse insoportable para sí mismo.

63. Los conglomerados se interrelacionan de las más diversas formas. Unas veces se entretienen estrechamente entre sí e interactúan fácilmente. Otras se mantienen relativamente alejados los unos de los otros y no interactúan o lo hacen difícilmente. Otras veces son incongruentes, contradictorios, entre sí.

64. Con los años las cosas impresionan menos. ¿A qué se debe esta desensibilización? Los órganos del adulto son tan receptivos como los del niño, pero al adulto le falta la energía que éste tiene para reponerse del esfuerzo que exigen las excitaciones derivadas de los qualia, sobre todo si éstos son especialmente novedosos. La razón principal parece estar en que el adulto ha forjado, a lo largo de los años, conglomerados estables de qualia representativo-cognitivos y representativo-afectivos con las casillas predeterminadas correspondientes que neutralizan su poder excitante. Así, los qualia que no se ajustan a las condiciones que imponen esas casillas le resbalan, pero si llegan a ser demasiado excitantes entonces le perturban de forma inusitada. El adulto se ha acostumbrado hasta tal punto a llevarlos a un estado de equilibrio, de reposo, que esa tendencia es en él, y aun más en el anciano, un hábito tan firmemente establecido que preferirá ignorar los factores perturbadores a tener que rehacer o reformar su sistema de hábitos. El hombre de edad disfruta repasando los conglomerados que almacena en la memoria, haciendo una y otra vez los itinerarios que le ofrece la memoria para... visitarse a sí mismo.

65. Hay un estado de reposo que brota cuando se superan o neu-

⁷ *El rojo y el negro*, ed. cit., t. II, pág. 195.

tralizan las tendencias o disposiciones que en un tiempo se nos antojaban contrapuestas, contrarias, pues nada hay como las contradicciones para suscitar tensión, excitación. Sólo hay una enfermedad del espíritu comparable a la del nihilista que todo lo ve en términos de negación: la del dogmático de la afirmación. Mejor que ver las cosas desde los extremos de una relación bipolar, ¿no es contemplarla a través de las variadas combinaciones que brindan los puntos de vista que se suceden de un extremo a otro?

66. Para contemplar metódicamente los diversos puntos de vista, los *qualia* deben adoptar movimientos circulares y combinatorios, de los que resultan sus diversas complexiones.

67. El silogismo es un caso de movimiento circular: A es B, C es A, luego C es B.

68. La incesante actividad del niño se centra en las cosas, hasta el punto de que se forma una *idea cosificada* de los afectos y las personas. Cuando llega a la pubertad y empieza a descubrir la carne, el alma, desarrolla una incesante actividad para explorar ese nuevo campo y a menudo le ocurre formarse una *idea personificada*, afectiva, de las cosas.

69. Las composiciones personales integran siempre: 1.º una fisonomía o figura humana, o una parte de ella, asociada a un determinado valor afectivo-emotivo (Fig-Af); 2.º ademanes, gestos, insignias, atributos, indumentos, etc., en correspondencia (A-G-I-A); 3.º escenario o entorno objetual (Ent-Obj). En síntesis: Fig-Af (A-G-I-A + Ent-Obj)

70. Las montañas, las fuentes, los valles, los ríos, el mar, las nubes y otras cosas de esa clase son algo así como centros gravitatorios de significaciones relativas a la constitución y condición humana. Es como si el paisaje y sus accidentes proporcionasen al hombre un espejo.

71. Importa describir bien las formas de composición, y también definir las reglas a las que aquéllas obedecen, pues de las reglas dependen la corrección o incorrección de los conglomerados. Lo pasional-personal y lo político-social interactúan. Las reglas que son adecuadas para los ciudadanos de Esparta no lo son para los de Atenas y viceversa. Hay una relación muy estrecha entre las composiciones personales y las composiciones sociales y culturales.

72. A los diferentes modelos de composición personal podemos darles el nombre de grandes personajes de la literatura (héroes, tipos humanos): Orestes, Antígona, Fedra, Hipólito, Medea, Edipo, Prometeo, Odiseo, Penélope, Casandra, Aquiles, Héctor, Agame-

nón, Andrómaca, Helena, Tiresias, Eneas..., Celestina, Calisto, Melibea, Don Quijote, Sancho Panza, Lazarillo, Guzmán de Alfarache, Peribáñez, Pedro Crespo, Segismundo, Andrenio, Critilo, Don Juan, Fortunata, Jacinta..., Hamlet, Lear, Lady Macbeth, Timón, Werther, Julián Sorel, Madame de Rênal, Mademoiselle de La Mole, Conde Mosca, Duquesa Sanseverina, Madame Bovary, Bartleby, Ulrich, Hans Castorp, y un larguísimo etcétera que podría incluir a personajes históricos que la literatura ha convertido en paradigmas humanos, como el Cid, Don Juan de Austria, los biografiados por Plutarco en sus *Vidas paralelas*, las deidades antropomorfas del panteón clásico (Júpiter, Apolo, etc.), sin olvidar a los héroes bíblicos: Abraham, José, Moisés, Sansón, David, Salomón, los cuatro grandes profetas, etc. La literatura y la historia de otras regiones del mundo nos proporcionarían, obviamente, otros repertorios. Todos estos personajes están formados por una fisonomía o secuencia de fisonomías que obedecen a una regla de composición; ciertos gestos, atributos, insignias e indumentos característicos; un escenario o secuencia de escenarios en correspondencia; y, lo que importa más, formas de comportamiento que responden a ciertas tendencias, actitudes y pasiones. Esas tendencias, actitudes y pasiones pueden colisionar entre sí, lo que es muy frecuente, y con las de otros personajes, originándose conflictos que, al hacerse a veces insoportables, se resuelven trágicamente. La condición conflictiva, dramática del hombre deriva justamente de esas colisiones.

73. A los conglomerados personales también se les puede dar el nombre de ciudades o sociedades especialmente ligadas a ellos: Atenas, Esparta, la Roma republicana, la Roma imperial tardía, la Roma católica, la Ginebra calvinista, el Pekín de los mandarines, el Pekín maoísta, el Madrid de los Austrias, el Madrid de la zarzuela, la Nueva York capitalista, el Moscú zarista, el Moscú soviético, el Berlín nacional-socialista, etc. Las composiciones personales mantienen una estrecha relación con las sociales. La vida personal y la social están constituidas por composiciones de estructura análoga. En ambos casos hay una complexión estabilizada de qualia representativo-objetivos y afectivo-fruitivo-motores.

74. «Hay muchas historias falsas —dice Jorge Santayana— contadas tanto por los griegos como por los bárbaros que a veces son útiles para el Estado, pues mediante una artera disposición de signos y sonidos disponen favorablemente las partes internas de los hombres para el trabajo o para la guerra. Así la más muerta y enterrada de las ilusiones, si se la entreteje con buenas costumbres, puede flore-

cer en una dilatada concordia con las cosas, y nombrarlas y saludarlas, como hacemos con las estrellas o los dioses sin entender su naturaleza.»⁸

75. El rasgo más característico, más definitorio, de la vida en sociedad es la representación de papeles o roles –complejos de modos de conducta– que armonizan con otros papeles o roles, para formar un todo: así los papeles de padre, hijo, hermano, pariente, vecino, ciudadano, socio, profesor, estudiante, conductor de automóvil, etc. La relación que mantienen los actores con la función que representan es análoga a la que mantienen los actores sociales en las diferentes funciones de la vida social. A las funciones sociales se le suele dar el nombre de usos y costumbres: usos vecinales y ciudadanos, familiares y domésticos, laborales y festivos, etc. Una reunión de amigos, una excursión, una fiesta son otros tantos ejemplos de usos representados, por amigos en el primer caso, excursionistas en el segundo, festejadores en el tercero. La expresión «composiciones sociales» hace referencia, ante todo, a los comportamientos tipificados por los usos.

76. El actor social –todos, en la medida en que vivimos en sociedad– ha de aprender los papeles fijados por los usos y costumbres. Esos papeles me vienen *impuestos, de forma más o menos coercitiva, desde fuera*, como la lengua de que me sirvo para comunicarme y expresar incluso lo más íntimo, o como la forma de saludar y conducir un automóvil. Esto es precisamente lo *opresivo* que tiene la vida en sociedad. Una opresión de la que, obviamente, se esperan compensaciones en cuanto a seguridad, márgenes de libertad de acción, educación y cultura, y otros valores anejos a la vida en sociedad.

77. «Si un hombre que anda solo se detiene a vagar o mira hacia atrás, podrá hacer el ridículo y perjudicarse a sí mismo; pero no a los demás. En cambio, si pierde el compás cuando marcha en columna, el desfile quedará echado a perder. Tiene uno que mantenerse en contacto con un centro, sentir con los demás. De otro modo, no podrá haber la menor unidad de movimiento. Para eso, precisamente, sirve la música militar, y la de iglesia.»⁹

78. A la sociedad y al individuo sólo se les puede entender como términos que se coimplican. No hay individuo sin sociedad, como no hay sociedad sin individuo. Pero la aprehensión de la realidad no la

⁸ *Diálogos en el limbo*, Madrid 1996, pág. 50.

⁹ *Ibidem*, págs. 292-293.

tiene la sociedad, sino el individuo. Éste es el sujeto que polariza y unifica todos los sentires.

79. El Yo anuda los objetos del mundo, entre los cuales se destacan las llamadas realidades sociales.

80. Individuo, sociedad, especie. Psicología, sociología, biología. Pero también las artes, la literatura, los deportes.

81. ¿Cómo aprendo un papel social, el de vecino, por ejemplo? Viendo a otros vecinos, observando su comportamiento, su manera de hablar, el escenario donde representan su papel. Yo no me veo a mí mismo como vecino si no es a través de los *otros*, o sea de los vecinos que he tratado: Pedro, Juan, Antonia... ¿Pero cómo distingo en Pedro, Juan, Antonia... la condición de vecinos? La distingo por el *escenario* en el que los encuentro y el *papel* que representan en ese escenario. A los vecinos los veo abriendo o cerrando la puerta de la calle o la de su piso, subiendo o bajando la escalera, llevando bolsas del mercado a la puerta de su vivienda, tal vez en pijama en el descansillo, tal vez abriendo la ventana del patio interior para colgar la ropa. A los compañeros de trabajo no los he visto en las anteriores complexiones, sino en otras. El trato que tengo con los vecinos, la manera como me dirijo a ellos, no son los mismos que los que tengo con los compañeros de trabajo. El círculo de los intereses comunes es distinto, como lo son también el escenario y muchos aspectos de nuestra manera de reciprocarnos. Las razones por las que digo que Andrés es un buen vecino no son, necesariamente, las mismas por las que digo que Santiago es un buen compañero de trabajo.

82. Noto que, de una manera o de otra, entre los papeles sociales hay diferencias, no sólo en cuanto a los *elementos* –escenario, indumentaria, ademanes, lenguaje, maneras de comportarse– que los constituyen, sino también en cuanto a las formas, o paradigmas, de las composiciones –composición vecinal, amical, profesional, etc.–. Y puede darse el caso de que, aun siendo iguales los elementos y las formas de composición, el sentido global sea distinto. Compara un mismo recorrido en automóvil según lo hagas en compañía de un taxista, de un vecino, de un amigo, de un hijo, o de un guardia civil vestido de paisano que te lleva preso. Supón que el recorrido se hace en silencio. Los elementos son a grandes rasgos los mismos en esos cinco casos, también lo es la forma global de composición, pero el sentido del viaje es, en cada uno de los casos, distinto.

83. A los vendedores que van de puerta en puerta los veo en el mismo escenario donde veo a mis vecinos. Pero hay suficientes di-

ferencias para no confundir a un vecino con un vendedor. Puede ocurrir que a un vecino nuevo le confunda, la primera vez que le veo subiendo las escaleras, con un vendedor de enciclopedias, y mi manera de tratarle no sea la correcta, lo que puede dar lugar a equívocos más o menos divertidos, de los que se ha hecho abundante uso en el teatro.

84. Las fronteras entre los diferentes papeles y composiciones sociales no son nítidas, pueden llegar a ser muy borrosas e imprecisas, lo que exige un esfuerzo de resolución y armonización. Juan, mi vecino de hace diez años, se convierte en mi compañero de trabajo, o en mi superior administrativo, o en mi cuñado. Entonces me esfuerzo en armonizar esos papeles, las composiciones de que éstos forman parte: la vecinal, la laboral, la familiar. Si, como vecino, Juan está asociado en mi imaginación a un escenario, la casa y el barrio donde resido, como compañero de trabajo lo está a otro, la oficina donde trabajo y el barrio donde está enclavada esa oficina. Lo mismo vale para los demás componentes.

85. Ahora entro en la casa de mi vecino Andrés. Es la primera vez que lo hago. Observo que es una situación *extraña*, que no forma parte, estrictamente, de la composición vecinal, lo que da a la situación un matiz excitante. Es como si uno se deslizase a una forma de intimidad que hay que armonizar con las condiciones, más superficiales, de las composiciones vecinales.

86. A los niños les falta a menudo ese sentimiento. Como todavía no han aprendido el papel de vecino, no lo diferencian suficientemente del de hijo o hermano, que ya han aprendido.

87. En la oficina donde trabajo aparece, de pronto, un vecino. A la sorpresa sigue un movimiento de vaga inquietud. Debo armonizar el papel de vecino con el que tienen para mí las personas que, en razón de mi trabajo, debo atender.

88. En una reunión de viejos amigos veo aparecer a un alumno. Me comporto con él como con los otros amigos. El escenario y el esquema usual de las reuniones amicales así lo exigen. Pero noto que debo hacer un esfuerzo para resolver y armonizar la inevitable disonancia de esos dos papeles.

89. Los papeles sociales y las composiciones de las que forman parte son subsistemas de un todo más amplio que abarca la vida social en su conjunto. Puede estar mejor o peor integrado o, también, mejor integrado *para unos*, pero peor integrado *para otros* (los débiles).

90. El papel de vecino, al igual que otros muchos, admite actores

de características muy diferentes, y así decimos: es un vecino muy anciano o muy joven, muy irritable o muy afectuoso, es mi vecino desde hace un par de días o desde hace veinte años, etc. La literatura popular de una sociedad que vive en pisos y apartamentos ha consagrado especies muy particulares, como, por ejemplo, la de la *vecinita*. Con ella el vecino que la designa así ve la posibilidad de crear un tipo de relación diferente de la puramente vecinal. Como ese deslizamiento de una composición relativamente rígida (la vecinal) a otra más flexible y azarosa (la amical, la erótica) representa una forma de transgresión, la posibilidad deseada del cambio o ruptura de papeles imprime en la figura de la *vecinita* un carácter especialmente excitante.

91. A esa *vecinita* que conozco desde que era niña, en cuyo domicilio he entrado algunas veces, con cuyos padres he charlado más de una vez, la veo ahora en el aula donde doy clase. Debo armonizar el papel de vecino con el de profesor; una relación horizontal, de reciprocación social no jerárquica de vecino a vecino, con otra de reciprocación social jerárquica de profesor a alumno. En el aula me trata de *usted*, en la escalera de la casa de *tú*. En el pasillo que lleva al aula me habla de Marsilio de Padua, Berkeley y la filosofía analítica, en la escalera de casa, del repartidor del butano, el buen tiempo, y el fin de semana en la sierra. El escenario de mi vecina en cuanto vecina es diferente del que tiene en cuanto alumna: el aula, el pasillo que lleva al aula, la biblioteca, la cafetería de la facultad, el campus, etc. Incluso el atuendo es diferente. En el descansillo de la casa la he visto alguna vez en bata, lo que me ha parecido normal, pues el escenario doméstico comunica directamente con el vecinal. Pero si un día entrase en el aula de esa guisa, ¿no se la tomaría por una extravagante, por una chica muy *original* o por una loca?

92. Ahora mi vecina-alumna pasa a formar parte de un equipo de investigación del que yo también formo parte. Se establece una nueva forma de relación, horizontal en cuanto que ambos compartimos un proyecto de investigación, pero también vertical, pues resulta que yo soy el director de ese proyecto y ella una investigadora principiante. Las reuniones del grupo tienen lugar en un escenario determinado. En ellas mi vecina-alumna me trata de *tú*, como en la casa, pero no la veo vestida tan informalmente como a veces la he visto en la escalera de la casa.

93. Ahora mi vecina-alumna-compañera de investigación pasa a ser mi amiga y, poco después, una amiga íntima. Se producen cambios en el escenario, en la indumentaria, en el guión. Además de los

consabidos escenarios de la casa, el aula, el despacho, el laboratorio, se dibujan el de la cafetería, la sala de conciertos, y afloran expresiones que serían *inconvenientes* en el aula o en el seminario. ¿Y si mi vecina-alumna-compañera de investigación-amiga pasa a ser mi novia? ¿Y si llega a ser mi esposa, la madre de mis hijos? ¿Y si, además, se convierte en socia de una empresa de la que soy propietario?

94. La vida social es como un diagrama compuesto de numerosos cuadrantes y círculos, según sean los complejos de conducta, los rasgos fisiognómicos, las insignias, indumentarias, los atributos, los escenarios o circunstancias ambientales correspondientes a cada uno de esos cuadrantes y círculos. Unos están muy alejados entre sí, otros muy cerca. A veces se interrelacionan, a veces no.

95. Cada sociedad, cada cultura, cada momento histórico tienen sus propios diagramas, con sus círculos y cuadrantes. De ahí que se diga que los miembros de una sociedad viven *encuadrados*, pertenecen a este o aquel *círculo*. En virtud de esas composiciones todos los miembros de una sociedad están integrados, mejor o peor, en una vasta maquinaria o, si se prefiere, en una especie de ciudad ideal.

96. El nombre de *forajido*—de *foras* (fuera) y *exitus* (salida de la urbe, ejido)— y el de *bandido* (expulsado) fueron dados a los individuos que no vivían encuadrados dentro del marco social, que pertenecían a círculos excéntricos, o no aceptaban las exigencias y obligaciones del diagrama social.

97. Los papeles o composiciones sociales señalan mi posición y estatuto en una determinada sociedad: el comportamiento que se espera de mí por la función que represento, y el que yo debo esperar de los otros por el rango de que estoy investido. Aunque las composiciones sociales no reflejan mi persona de la forma más íntegra, mi persona se refleja en ellas y en los papeles que represento.

98. En la representación social hay un factor coercitivo, comprensivo. No puedo transgredirla impunemente. No puedo romper caprichosamente la trama de las composiciones. La gente, la sociedad, me constriñe a obrar, a actuar, de la forma debida.

99. Las composiciones sociales no son lo mismo que las personales, pero hay relaciones muy estrechas entre ambas. Las personales están en la base de las sociales; sin aquéllas no podrían existir éstas. Una misma composición personal puede formar parte de diferentes composiciones sociales. Composiciones personales caracterizadas por la ira, por la amabilidad, por la avaricia, por el sen-

timiento de duelo, por el miedo, por la cobardía, por la vanidad, por la tozudez, pueden complexionarse con muchas composiciones sociales.

100. Una misma composición social puede admitir en su seno diferentes composiciones personales, lo que me permite decir: este vecino es muy amable, aquél es muy irritable, ese otro es un maleducado, el del ático es muy simpático, pero muy ruidoso, en cambio el del entresuelo vive como en una tumba, etc. Eso *mismo* —que es amable, irritable, maleducado, simpático, ruidoso, callado, etc.— puedo decirlo de mi alumna, de mi compañero de trabajo, de mi socio, de un compañero de viaje, etc. También puedo decir: mi vecino Juan es una persona irritable, generosa, puntillosa, etc. He ahí los constituyentes personales que entran a formar parte de mi vecino.

101. Las composiciones personales constituyen formas de comportamiento más básicas que las sociales. Pero son, también, menos básicas que las formas de conducta meramente física, como subir una escalera, sentarse, acostarse, etc. Todas esas composiciones forman una gigantesca red conductual, que abarca desde las formas más simples, que aprendemos en los primeros años de la vida, hasta las más complejas y finas de tipo cognoscitivo.

102. «El atleta y el mecánico piensan democráticamente, y su tono es forzosamente el del hombre corriente», dice Santayana¹⁰. El atleta y el mecánico piensan, sobre todo, *en la acción del cuerpo*.

103. Julián Sorel es un joven inteligente, culto, cuya conducta puede pasar por refinada en la provincia. Pero, cuando pasa a vivir en el palacio de La Mole, descubre que, en medio del refinamiento de la alta sociedad de París, su forma de comportarse, hablar y vestirse es la de un palurdo, la de un salvaje.

104. Hay casos más extraños, como, por ejemplo, el de Don Quijote. Está empeñado en representar el papel de caballero andante en una sociedad donde ya no queda ni rastro de esos especímenes. Hasta tal punto se siente investido de su papel que acomoda todo lo que ve y le ocurre a las condiciones de vida de los caballeros andantes, a los cuales sólo conoce a través de novelones llenos de cosas prodigiosas. Así se entiende que, en su opinión, todo lo que le acaece vaya por vía de encantamiento.

105. ¿Y el papel de alcahueta? ¿Quién lo ha representado de una forma más completa que Celestina? Claro que Celestina va más allá, y por eso decimos que, más que un papel social (social y antisocial

¹⁰ *Ibidem*, pág. 372.

a la vez), representa la entera condición humana según es vista desde su papel de *celestina*.

106. ¿Y los extraordinarios cambios de papel y, por tanto, de composición social, de un Fabricio del Dongo? Empieza como «militar», batiéndose en la batalla de Waterloo, pero no está seguro de ser militar, ni de haberse batido, ni de que la batalla en la que se bate sea la de Waterloo. Y le vemos representar los papeles de hijo, hermano, sobrino, hombre de mundo, noble linajudo, seminarista, prisionero, coadjutor de arzobispo con derecho a sucesión (con sólo veinticinco años), predicador, enamorado, alto funcionario, cartujo..., sin que se pueda decir que Fabricio sea ninguna de esas cosas. Es como si los papeles sociales le resbalasen. Como si para él sólo fuesen reales sus sentimientos y pasiones. La índole de Fabricio es tal que, cuando es encerrado en la terrible prisión de la Torre Farnesio, se dice a sí mismo: «¿Seré un héroe sin saberlo? Yo, que tanto miedo tenía de la prisión, me encuentro en ella y no me acuerdo de estar triste»¹¹, y, poco después, hace esa reflexión, que ya he citado: «Pienso sin querer en esa mirada de dulce piedad que Clelia posó en mí cuando los gendarmes me sacaban del cuerpo de guardia; esa mirada ha borrado toda mi vida pasada»¹². Los lectores de Cervantes saben bien hasta qué punto Don Quijote colma esta condición plural del Yo que Stendhal destaca en la constitución de la personalidad de Fabricio. De ahí que el ingenioso hidalgo, hablando con un labrador vecino suyo llamado Pedro Alonso, diga con la escueta arrogancia que le caracteriza cuando alguien no le *comprende*. «Yo sé quién soy, y sé que puedo ser no sólo los que he dicho [Valdovinos y Abindarráez], sino todos los doce pares de Francia, aun todos los nueve de la Fama» (I Parte del *Quijote*, capítulo V). En un libro mío de 1975, *Los juegos del Sacromonte*, comenté así esa declaración del hidalgo: «No podíamos encontrar una definición del hombre, entendido como *convertibilidad fantástica* y actualizadora, más tajante y clara que ésta. La personalidad de Don Quijote es el poder adoptar toda suerte de personas o máscaras (que eso significa persona). El pronombre personal que identifica a Don Quijote con un *quién* es un *pronombre*, en cuanto que es el espacio vacío que puede alojar *todos los nombres* sin que ninguno lo agote» («Estancia del caballero de los libros», págs. 301 y 302).

107. Llamo personales a aquellas composiciones de elementos

¹¹ *La cartuja de Parma*, ed. cit., pág. 378.

¹² *Ibidem*, pág. 384.

representativo-cognoscitivos, afectivo-fruitivos y sensorio-motores que pueden formar parte de diferentes composiciones sociales. No sólo hay comunicación entre las unas y las otras en general, sino también afinidad entre algunas de las primeras y algunas de las segundas. Los caracteres abiertos y amables ¿no son especialmente idóneos para ciertos trabajos, como el de azafata, relaciones públicas, vendedor, etc.?

108. Los conglomerados personales resultan de las complejiones formadas por elementos representativos, eventualmente conceptuales y lingüísticos, a los que se adhieren elementos álgico-hedónicos, apetitivo-aversivos, en suma, afectivo-motores. O, si se prefiere, son *coordinaciones de qualia representativos y afectivo-motores que adoptan forma de circuito*.

109. ¿Cómo aprende un niño qué es la ira, la tristeza, el miedo, la cobardía, la avaricia, la vanidad, la soberbia, la ternura y las demás afecciones de esa clase? Observando a los que le rodean: a sus hermanos, padres, profesores, vecinos, amigos... Ve, por ejemplo, que cuando un amigo suyo sufre una agresión, se modifican de una determinada manera sus facciones, sus movimientos, sus palabras, el tono de sus palabras, al tiempo que adopta un comportamiento peculiar, de acometida (o de huida), y que a ese complejo se le da un nombre determinado, el de ira, cólera, furia, etc., según los matices. También ha visto a gente que está triste o alegre, que se conduce con miedo o valientemente o como un cobarde, gente que es muy avariciosa o muy generosa, etc. A partir de esas complejiones de qualia representativo-objetivos y de sus adherencias afectivo-fruitivo-motrices, va formando sus conceptos e ideas sobre las correspondientes composiciones pasionales y los sujetos sometidos a las mismas.

110. Pero no basta con eso, pues también debe aprender a referir sus propios sentimientos, afecciones y estados emotivos a esas composiciones que ha observado en los demás, de forma que llegue a identificarse con ellas.

111. Luis considera a su amigo Antonio *digno de confianza*. ¿Cómo lo sabe? Ha visto que Antonio le ha ayudado y defendido en situaciones en que él, Luis, necesitaba esa ayuda y defensa. Ha visto que Antonio no ha revelado secretos que le ha comunicado y que le mostraban a él, a Luis, de forma poco favorable. La composición personal *confianza* comprende un actor, Antonio, asociado a una determinada actitud y forma de comportamiento en un determinado escenario.

112. En toda composición pasional hay una figura humana, o una secuencia o racimo de figuras humanas, que exhibe ciertos rasgos típicos de conducta. Toda composición personal adopta la forma de una secuencia, es narrativa, si bien se trata de una narración paradigmática, que sirve para tipificar otras muchas narraciones posibles. De ahí la conexión entre formas personales y mitos. Piénsese en los trabajos de Hércules, en la vida de los santos.

113. El niño no sólo ha observado el comportamiento de las personas, sino también el de los animales domésticos, el de las fieras. Observa entonces que entre el comportamiento de los animales y el de los humanos hay rasgos comunes, sobre todo de tipo impulsivo. De ahí que haya sido tan frecuente identificar ciertas composiciones personales con determinados animales.

114. ¿Entonces son lo mismo una composición personal y una pasional? No, porque a ésta le falta un rasgo esencial de aquélla. Toda composición personal incluye siempre, además de una o varias composiciones pasionales asociadas entre sí, una valoración que me hace decir: tal complejo es bueno, valioso o, al contrario, malo, vil; lo que puede ser una fuente de conflictos, ya que no todo lo considerado bueno (o malo) es experimentado como placentero (o doloroso), pudiendo llegar a ser doloroso (o placentero), ya que las cosas pueden ser valoradas conforme a muy diferentes criterios.

115. En la formación de las composiciones personales puede ocurrir que se formen asociaciones o conexiones inadecuadas para la integración de la personalidad en general, o para la integración de la personalidad en una determinada sociedad. Las composiciones pasionales que propiciaban la formación de la persona en Esparta no son las más adecuadas para la forma de vida de un monasterio de cartujos o la Atenas contemporánea de Esparta.

116. Supongamos que se establece una conexión entre los rasgos de la tristeza y un escenario festivo. ¿No diremos que hay una cierta incongruencia y disonancia entre los primeros y el segundo? Sin embargo, una persona religiosa puede tener bien fijado en su psique ese tipo de conexión, de modo que cuando la llevan a un baile se siente embargada de tristeza.

117. La satisfacción del apetito de comida y bebida es para el común de la gente un criterio de valoración positiva de aquélla. Sin embargo, cuando estoy enfermo lo supedito al superior criterio de la salud, y en la psicología de los ascetas ese valor está subordinado a otros, de tipo religioso, que para muchos carecen de fuerza y son difíciles de comprender.

118. Sólo un conocimiento adecuado puede determinar el valor de las composiciones personales.

119. Si lo representativo-objetivo y lo afectivo-emotivo forman parte del círculo de la *fatalidad*, pues están sometidos al principio de razón, ¿dónde está la *libertad*? En la suspensión momentánea de la fatalidad; o sea en la relativa indeterminación inherente a las realidades sometidas al principio de razón. Dicho de otra manera, el principio de razón siempre actúa, pero no lo hace de forma unidireccional y predeterminada.

120. No hay que confundir la pluralidad de conglomerados personales con la disolución de la personalidad, con la esquizofrenia. Una personalidad fragmentada es como una orquesta en la que cada instrumento toca una partitura diferente. Un ejército no vale ni puede nada desunido, fragmentado, a no ser que la desunión y fragmentación forme parte de una estrategia *congruente* con el fin que se propone, como es el caso de la guerra de guerrillas; en ese caso, la fragmentación y desunión es sólo aparente. La formación de la personalidad consiste en la integración de una pluralidad y diversidad de conglomerados.

121. Los arquetipos de la psicología analítica se justifican a causa de que, en la experiencia, se forman composiciones en las que ciertos objetos figuran a modo de nudos de relaciones: la montaña, el río, el valle, la cumbre nevada, la marisma, etc. Para comprender *realmente* a la persona tengo que remitirme a las cosas, los objetos, el mundo, así como a los afectos, las emociones, la carne, el alma.

122. En las composiciones personales los dos elementos decisivos son el valorativo y el afectivo-motor. El afectivo-motor está íntimamente asociado a figuras humanas, pero también a animales en los que se ven plasmadas formas de conducta pasional. De ahí la importancia de la *personificación*. Los dioses y los daímones, así como los mitos que relatan la vida de esas dos especies, no son sino estructuras afectivo-cognitivas personificadas, referentes últimos de la humanidad psíquica.

123. Los conglomerados personales son actualizables —están habitualizados—, en tanto que el Yo es siempre actualidad, como puro sentir-entender que es.

124. Una banda de malhechores persigue a Julio. Éste sabe que no hay escapatoria. Querría que se le tragase la tierra. El deseo de reducir la exposición al exterior, de anonadarse, es una manifestación típica del miedo. Otras son la palidez del rostro, la inquietud de la mirada, las ojeras, el temblor de las piernas, los movimientos

de huida. En ese momento Julio se siente a merced del conglomerado personal llamado Miedo, que en el libro II del *De imaginum* de Giordano Bruno figura en el cortejo del príncipe Saturno. Él es, en ese momento, hijo del Miedo, representante actualizado del Miedo. También podríamos decir que está «muerto de miedo».

125. Julio se *sobrepone* a los movimientos incontrolados que le infunde el Miedo. No se reprocha el miedo que ha sentido, que todavía siente, pero ya bajo control, pues sabe que es un timbre de alarma que suena en las situaciones de peligro y forma parte de un conglomerado personal recurrente que a menudo es útil. Pues el que nada teme, perecerá en el peligro. ¿Qué teme Julio? Sufrir menoscabo en su integridad. Sabe que el miedo colabora con el instinto de conservación, pero también que si quiere salvarse no debe abandonarse a los movimientos que le dicta. Se serena, analiza la situación. La emoción ya no le ciega, sino que le sirve para disparar procesos cognoscitivos de los que podrá venirle la salvación. Julio está ahora a merced de otro conglomerado, el que personifica la Razón práctica encargada de resolver problemas en situaciones como aquella en la que se encuentra.

126. A los conglomerados personales del Miedo, el Temor, el Terror, el Pánico los adscribo a la figura teomórfica de Saturno; a los que personifican la Razón práctica en situaciones de peligro, a la de Júpiter, el dios de la racionalidad y el gobierno, que sometió a los Titanes y los Gigantes, y venció a su padre Saturno.

127. Llega el encuentro decisivo. A la vista de sus perseguidores el pecho se le hincha, el rostro se le enciende, sus ojos se inyectan de sangre, la boca se le abre en una mueca espumeante. Se siente arrebatado por la ira, pero no es una furia incontrolada, sino una disposición que le impulsa a acometer con arrojo. Julio está ahora a merced del conglomerado personificado por Marte, cuya figura zoomórfica es la del león, pero no de forma excluyente, ya que el conglomerado marcial actúa conjuntamente con el racional de Pallas, que aviva el ingenio defensivo y ofensivo. En ese momento Julio vale por diez, y, como el concertista que ejecuta proezas de virtuosismo que sería incapaz de repetir sin el ardor que le inspira el momento de la actuación ante el público, pone fuera de juego a sus perseguidores.

128. La ira, la furia es también una emoción con manifestaciones somáticas características que, al contrario del miedo, hace que uno se sienta más grande, más fuerte, multiplicado. También surge, como el miedo, ante la posibilidad de que se produzca un menoscabo

en la integridad, pero en vez de impulsar a la huida y el anadamiento, incita a la acometida y la magnificación. La sangre no se retira al corazón, sino que se expande.

129. Si al principio Julio era el conglomerado saturniano del Miedo, si luego con el concurso del conglomerado jupiterino de la Razón práctica se sobrepuso a las imposiciones del conglomerado saturniano, ahora son los conglomerados marciales y atenaicos los que se han actualizado.

130. ¿Qué hacer con esos criminales que están a sus pies, vencidos? Podría ceder a la sed de venganza (Marte), pero sabe que, para salir con éxito de la peligrosa situación en que se encuentra, debe conseguir la cooperación de gente valiente. Julio observa (Palas) que los malhechores son *recuperables*, es decir, capaces de actuar conforme a influencias saludables. Y así, gracias a la actualización del conglomerado de Mercurio, el dios de la palabra persuasiva, de la retórica, y de Palas Atenea, logra *convertirlos*.

131. Podemos suponer que luego se actualizan otros conglomerados —los del Sol y Apolo, el de Júpiter de nuevo—, que Julio se enfrenta a conglomerados lunares y que, tras superarlos, actualiza el conglomerado del Nuevo Adán, Cristo, etc.

132. La desproporción en el desarrollo de los diferentes conglomerados personales puede ser llamativa, como en el caso del general napoleónico Murat: «Decid a Murat que vaya y destruya a esos siete u ocho regimientos enemigos que están allá en la llanura, cerca del campanario, e inmediatamente partía como un rayo y, con la poca caballería que le siguiera, al poco rato los regimientos enemigos eran arrollados, muertos, aniquilados. Dejad a ese hombre entregado a sí mismo, y no tendréis más que un imbécil sin criterio. Todavía no puedo explicarme cómo un hombre tan valiente era tan cobarde. Sólo era valiente frente al enemigo; pero frente al enemigo era probablemente el soldado más brillante y audaz de toda Europa. En el campo de batalla era un héroe, un Saladino, un Ricardo Corazón de León. Hacedle rey y ponedle en una sala de consejo: no tendréis más que un cobarde sin decisión y sin discernimiento»¹³.

133. En los conglomerados personales distingo dos rangos, según que el nexo de unión de los objetos y estados sea predominantemente impulsivo o predominantemente racional.

134. A los hombres se les puede definir por sus deseos —según la

¹³ O'Meara, *A voice from Saint-Helena*, t. II, pág. 84.

cantidad, la cualidad, la duración, etc., de los mismos— y por los medios de que se sirven para satisfacerlos. Esta segunda parte de la definición es subsidiaria del hecho de que el hombre está volcado al mundo y de que en él hay un principio sentiente-inteligente capaz de sentir-entender el mundo; la primera hace referencia a la carne, al alma.

135. ¿Cómo clasificar los conglomerados personales? Tras analizar los elementos que los componen hay que determinar el elemento-guía. Éste es un principio valorador y afectivo-motor unificante que reviste *figura-de-persona*. De ahí que la fórmula específica de los conglomerados personales sea de tipo narrativo o mítico, y que en ellos se destaque el *príncipe* que sirve de nexo-guía a los elementos que componen el conglomerado. La figura-de-persona se encuentra en una determinada circunstancia o escenario, donde están ubicadas diferentes personificaciones y figuras zoomórficas subsidiarias, así como numerosas imágenes y conceptos, que sirven de acompañamiento a la figura-de-persona y que, bajo las banderas del príncipe (nexo-guía), constituyen el conglomerado.

136. En la aritmética y la geometría lo *narrativo* está reducido a su mínima expresión, a los puros huesos: 1, 2, 3...; punto, línea, plano, volumen, triángulo, cuadrilátero, pentágono... Lo esencial de las formas-de-quanta no está en la narración, sino en el sistema de relaciones numéricas o numérico-geométricas, temporalidad pura, espacialidad pura. Lo mismo acontece en la física y la química, sólo que aquí el sistema es parcialmente distinto, ya que sus objetos forman parte, como qualia cuantificados, de la vida humana, del *relato* humano. En la biología, en la zoología y, sobre todo, en la antropología lo *narrativo* cobra cada vez más volumen e importancia. La vida humana se produce en un medio formado por diferentes sistemas de referencia, los físico-químicos, los matemáticos, los geológicos, los biológicos, pero lo que la caracteriza es que forma un relato, una narración, un mito. ¿Qué es lo que hace que sea un mito? Los *conglomerados personales* y la irreversibilidad del tiempo.

137. No hay *persona* sin *amor*, en el sentido del deseo de unión causado por el gozo que suscita la cosa amada; o sea sin un nexo a la vez intelectual y afectivo. Los conglomerados personales, frutos de ese maridaje, tienen un aspecto, una careta, un *pros-opon*, un anti-faz. La *persona* se revela en el *prosopon*, en el *antifaz*. La careta o *prosopon* puede revestir la forma de ser humano, animal, planta, meteoro, o de cualquier cosa capaz de suscitar un proceso mimético, de identificación *personal*.

138. Más que de arquetipos habría que hablar de *personíferos*, de *prosopóforos* o «porta-antifaces».

139. La persona humana es un complejo de actos organizados monárquicamente en cada punto del espacio y momento del tiempo. Lo que no quiere decir que el «monarca» no pueda cambiar a cada momento y que su designación revista caracteres de las repúblicas constitucionales. No obstante, siempre *uno* de esos actos o *una* coordinación de esos actos lleva el gobierno y dirección del complejo.

140. Como en la fábula de Apuleyo, Psique no debe contemplar el rostro de Eros, su esposo. Psique debe ser ciega a las distinciones propias del *mundo*, y sentir como cosa propia la *carne*.

141. Un niño sube al desván de su casa. Allí descubre, entre viejos baúles y armarios, los más variados cachivaches. El desván es una pieza *diferente*, donde las cosas *ya no* tienen función, o la tienen sólo *vagamente*. Además, comunica con el cielo de una forma distinta a como lo hacen las ventanas y balcones de las otras piezas. Para el niño el desván es un lugar para la fantasía. Está poblado de valores diferentes de los utilitarios. Lo mismo ocurre cuando el niño lee un cuento, cuando sueña. El desván puede servir para representar una clase especial de conglomerados personales, aquellos que no obedecen a sentimientos utilitarios. Según esto, cabe hablar de dos clases de conglomerados: unos están *direccionados*, como lo están las conductas correspondientes que obedecen a los usos y costumbres, a las normas de cortesía, de civismo, a las leyes, a las prácticas y usos académicos, científicos, etc.; otros *no están direccionados*, como no sea por el placer inherente a la conducta correspondiente. De ahí que la *apertura* al exterior sea diferente en los primeros y los segundos.

142. Hay composiciones cuyo fin es exterior a la propia acción, y composiciones cuyo fin está en la propia acción. En el primer caso tenemos las prácticas *técnicas* o artísticas, que están supeditadas a la fabricación o construcción de cosas; en el segundo, las prácticas *morales*, que no tienen otro fin que el de la propia práctica, como ocurre cuando conversamos por gusto. Estas últimas responden mejor que las otras a la «realización» personal, a la autotransformación en la idea que uno tiene de lo que debe ser una persona.

143. Llamo carácter a la manera relativamente unitaria y constante de pensar, sentir y obrar, lo que por sí mismo demuestra la existencia de los conglomerados personales. Si acepto la definición anterior de carácter, entonces debo admitir la posibilidad de formarlo, de educarlo.

144. Las leyes de «composición del carácter» son, ya de «coordinación» ya de «subordinación» de las cualidades morales. Dado un rasgo de carácter, se deduce tal otro implicado en aquél. Es lícito hablar de la ley de coordinación respecto a la composición del carácter y de los conglomerados personales en que aquélla se resuelve.

145. A menudo, eso que se llama carácter o personalidad no es más que el resultado de ver el mundo desde dos o tres obsesiones o ideas fijas.

146. El carácter deja la impresión de que el Yo se ha vuelto rígido —una rigidez a tono con el cuerpo, con el entorno— cuando, en realidad, no hay nada más flexible, físicamente, que el Yo. Su rigidez es sólo de naturaleza transfísica.

147. La rigidez propia del Yo se asemeja más bien a la del 1, a la de los números, a la de los axiomas lógicos (el todo es mayor que la parte, una cosa no puede ser y no-ser al mismo tiempo bajo las mismas condiciones, dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, etc.), sólo que se trata tanto de los constituyentes afectivo-emotivos como de los representativo-cognitivos.

148. El sutil juego entre lo rígido y lo flexible, entre el hueso y el nervio.

149. Si el germen de toda educación está en la formación de hábitos y nexos de hábitos, o sea entre nexos de actos y nexos de nexos de actos, la mnemónica es eminentemente educativa, pues pretende elaborar un método de formación de hábitos en el uso de las representaciones y los afectos, a fin de facilitar, en combinación con los hábitos lógicos, las operaciones racionales y la integración de la personalidad.

150. En las culturas arcaicas y también en los giros corrientes del lenguaje los estados afectivos se expresan a menudo no sólo objetivados, sino *personificados*, como si fueran el efecto de haberse hecho presentes ciertos *seres vivos y personales*. Así se dice: el miedo le hizo desfallecer, la lascivia le hizo enloquecer, montó en cólera, albergaba en su pecho un amargo rencor, el dolor le abrumaba, el placer le derribió, rebosaba de alegría, sus palabras le infundieron esperanza, etc. Estas expresiones prueban que a lo largo de los milenios los hombres han estado convencidos de la *objetividad* de los valores afectivo-emotivos y también de su conexión con valores presentativos y representativos de carácter *personal*.

151. Hace miles de años era corriente que el hombre se sintiese o creyese ser un guacamayo, un león, un lobo, un oso, una mazor-

ca de maíz, un canguro..., es decir, su tótem de referencia identificatoria, lo que suponía activar, mediante la ingestión de alucinógenos, el canto, la danza y otras prácticas, procesos de tipo mimético. Lévy-Bruhl comenta al respecto: «Los Bororos dan tranquilamente a entender que *son actualmente* loros; exactamente como podría una tortuga decir que *es* una mariposa. Lo que quieren dar a entender es una identidad esencial: que ellos son *a la vez* seres humanos y aves de plumaje bermejo»¹⁴. En la cultura occidental moderna lo corriente es que el hombre se sienta y crea ser *él mismo*, si bien ese ser-él-mismo no es más que una determinada construcción (hoy en día, por lo general técnico-mediática) no muy diferente de la construcción ser-guacamayo, ser-canguro, ser-loro, ser-mazorca de las sociedades totémicas. En la base de todos esos procesos hay coordinaciones sentientes de objetos. Donde unos ponen como *príncipe* el ser-guacamayo, otros ponen el ser-él-mismo.

152. Tal como se ha conservado hasta hace unos decenios entre los aborígenes australianos y otras sociedades, la cultura totémica es una forma de integración y resolución de las complejas excitaciones inherentes a la existencia. Integra el conocimiento del medio natural (geografía, fauna, flora, meteoros, etc.) y social (solidaridad, educación, convivencia, etc.) con la danza, el lenguaje, los mitos. Todos esos hilos se entretajan de forma compacta. Los valores representativos están íntimamente ligados a los afectivos y motores. Al fracturarse, facilitando así nuevas formas de coordinación, la cultura totémica dará lugar a lo que con el tiempo se denominará religión, política, artes, literatura, retórica, pedagogía.

153. Cuando nuestros antepasados pusieron, hace tal vez cuarenta mil años, las bases de la cultura totémica, que ha pervivido hasta ayer mismo en Australia y África, tenían, gracias a esa cultura, un poderoso catalizador de numerosas funciones intelectuales superiores. Piénsese en el repertorio de conocimientos que exige la vida en las sociedades totémicas: 1.º La fauna, la flora, los accidentes geográficos, los meteoros, es decir, varios miles de «objetos», todos ellos con su término de designación correspondiente y un plexo de relaciones que se expresan mediante canciones y danzas. 2.º Las técnicas de la caza, de la recolección, de la construcción de armas y utensilios. 3.º Una infinidad de danzas y canciones. 4.º La memorización de las lenguas de los pueblos vecinos, al menos dos o tres, además de la propia. 5.º El aprendizaje de las pautas de conducta

¹⁴ Citado por Eugenio d'Ors en *El secreto de la filosofía*, ed. cit., pág. 255.

moral y social, así como la observación sistemática de la conducta de los miembros de la tribu y del tótem con los que el individuo está especialmente vinculado. La *vida individual* de éste es comparable, en cuanto a complejidad, a la que se ha llevado en los pueblos de Europa hasta el siglo pasado, pero con la diferencia de que la *vida social* de los europeos era mucho más compleja, flexible y cambiante.

154. En los cuarenta mil años que ha durado, presumiblemente, la forma de sociedad y cultura totémicas, se fueron depurando sus formas culturales y sociales específicas, hasta llegar a definir fórmulas de gran refinamiento. Diferentes circunstancias sociales, económicas, demográficas y climáticas desencadenaron un proceso de cambio en algunas de esas sociedades haciendo así mucho más compleja y menos unidireccional la vida social e individual conforme se fue procediendo a la domesticación de los animales y el pastoreo, a la agricultura con sus técnicas y usos sociales, a la construcción de viviendas y edificios en general, a la tejeduría, la minería, la alfarería, las artes plásticas, musicales y culinarias, las formas de religiosidad, etc. De ese concreto proceso de cambio, que se inició hace unos diez mil años, es fruto el hombre actual y, de forma muy especial, la síntesis filosófico-científica, artístico-literaria y política de los griegos de hace dos mil quinientos años, de la que en buena medida deriva la cultura europea.

155. La cultura totémica adolecía de *unidireccionalidad* y, por ello, de falta de una articulación suficientemente diferenciada. Así como el homínido llegó a ser hombre gracias a la autonomización de algunos de sus órganos motores más relevantes —manos y brazos, piernas, tronco, cuello—, pluridireccionalamiento que le llevó a buscar nuevas formas de coordinación de los mismos, igualmente la ruptura de la unidireccionalidad de la cultura totémica fue lo que, al autonomizar sus componentes religiosos, literarios, mitológicos, políticos, económicos, etc., llevó al hombre a buscar nuevas formas de coordinación de esos componentes.

156. Los métodos mnemónicos proporcionan formas de integración que, siendo comparables a las de la cultura totémica, son también congruentes con el nivel aportado por la cultura griega, universalizado en la cultura moderna.

157. En la religión romana pululaba una muchedumbre de diosillos encargados de tareas particulares, minúsculas, relacionadas con la crianza de los niños. Sus nombres indican la función que tenían encomendada: Potina, Educa, Ossipago, Carnis, Farinus, Fa-

bullinus, Cuba, etc. Estos dioscecillos no son más que la personificación de una determinada coordinación de ideas, de qualia representativo-objetivos: beber, comer, hablar, el engorde del niño, su crecimiento, el fortalecimiento de sus huesos y músculos. Están a tono con el «realismo» romano, y recuerdan a los infinitos demonios de los gnósticos, los magos helenísticos y los budistas tántricos, deidades a las que no sin razón se ha llamado *virtuales*. Sirven para *destacar* una función o actividad vital, para llamar la atención sobre ella, para hacerla especialmente memorable. Debían de poblar los cuentos infantiles de los antiguos romanos y ser objetos de una divertida simpatía más que de un terror reverencial.

158. Al considerar los conglomerados personales, no hay que minusvalorar la importancia que, respecto de los procesos de integración o unificación, tiene el debate del *politeísmo* y el *monoteísmo*. Sin el contrapeso del politeísmo, el monoteísmo tiende al fanatismo, la intolerancia, la cerrilidad y el fundamentalismo; sin el contrapeso del monoteísmo, el politeísmo tiende a la banalidad, el indiferentismo y el rebajamiento de la propia tesis politeísta.

159. El santoral católico, con sus mártires, confesores y vírgenes, con sus ángeles custodios y los coros angélicos, con sus ceremonias y calendario litúrgico, ¿no es el intento de compensar al alma a causa del desmantelamiento del panteón clásico? Lo mismo se observa en la reforma Mahayana del budismo, con su inundatoria proliferación de figuras más o menos divinas y una exuberante liturgia que en absoluto hacía presagiar el budismo antiguo, dados la austeridad, aniconismo y agnosticismo de éste. ¿No está en curso la formación de un «santoral» laico, con sus figuras y su calendario, a tono con las exigencias de la globalidad? ¿Y qué decir de todos esos dioscecillos o pequeños demonios, si es que no sería mejor llamarlos pobres diablos, que nutren y de que se nutren tantos programas de televisión y publicaciones, y que, a primera vista, diríase que protagonizan los destinos de nuestro tiempo?

160. Piensas que tu vida es tuya, y te engañas, pues si en lo físico todo lo debes a la *materia viva*, en lo personal no es menos lo que debes a la *materia simbólica*: todos esos complejos o conglomerados imaginales que en ti habitan y obran y así dan sentido a tu vivir. Tu vida sólo puede empezar a ser *tuya* cuando repares en lo mucho que tienes de prestado.

161. Si quieres ver la importancia que tienen los símbolos en la vida y en la historia, piensa en el cristianismo. Una red de símbolos le han asegurado su pervivencia durante dos mil años y su señorío

sobre millones de almas, entre las que cabe incluir a los que siguen ideologías que, como las socialistas, son en buena medida variantes laicas de la *red simbólica cristiana*. Intentaré destacar los nudos de esa red.

162. Pero el concepto de red es demasiado *espacial* para definir los símbolos del cristianismo, pues éstos forman un argumento biográfico e histórico, la *vita Christi* y la *historia Ecclesiae*. Así, la red simbólica cristiana se divide en dos redes menores, la una referida a los símbolos de la existencia individual, la otra a los de la colectiva. Si el referente principal de la primera es la persona de Jesucristo asistido por el Padre, el de la segunda es la Iglesia asistida por el Espíritu Santo. Los principales nudos, que luego detallaré, de la red cristiana son, en el plano individual: Natividad y Epifanía → Pasión y Muerte → Resurrección y Ascensión; y en el colectivo: Pentecostés y Fundación de la Iglesia → Anticristo y Fin de los Tiempos → Reinado Mesianico y Vida Futura.

163. *Red individual*. 1. La natividad de Jesús o encarnación de Dios en un cuerpo humano; este nudo comprende las circunstancias que rodearon al nacimiento: concepción virginal, época del año, lugar, epifanía a los pastores y a los Magos, persecución –matanza de los inocentes– y exilio. 2. La vida oculta; este nudo incluye los años de callada preparación, primero en Egipto y luego en Galilea. 3. La vida pública, que se inicia con el bautismo (experiencia de muerte-y-renacimiento, de corrupción-y-regeneración), el retiro en el desierto y la elección de los colaboradores. 4. La enseñanza o siembra mediante parábolas, curaciones milagrosas y otros prodigios, como el de la Transfiguración. 5. La pasión y muerte, que representan la culminación vital del bautismo. 6. La resurrección, que representa el cumplimiento del mensaje evangélico y la superación del sufrimiento y la muerte. 7. La ascensión a los cielos o apoteosis. Los puntos anteriores son sólo un esbozo de las líneas maestras de la *red-argumento simbólico-biográfico*. Se la podría precisar mucho más en sus contenidos y niveles simbólico-metafóricos. Esta red da una justificación y explicación teológicas del sufrimiento, las miserias y la muerte inherentes a la condición humana y propone una vía de resolución, a fin de que la vida cobre pleno sentido.

164. *Red colectiva*. 1. Fundación carismática de la Iglesia, inspirada por el Espíritu Santo en el Pentecostés, tras la experiencia de la resurrección del Fundador. 2. Comuni3n de bienes y visiones, y resistencia frente al acoso del mundo, el demonio y la carne. 3. Propagaci3n del mensaje por todo el mundo, con la seguridad que

otorga la providencia del Espíritu Santo, mediante *autoptai* (videntes) y «ministros de la palabra». 4. La acción del Anticristo y el final de los tiempos. 5. Triunfo del cristianismo e inauguración del reinado mesiánico. 6. El juicio final. 7. La vida eterna. Los puntos anteriores son sólo un esbozo de las líneas generales de la *red-argumento simbólico-histórico*. Ésta da una justificación y explicación teológicas de los padecimientos, miserias, peligros y contratiempos inherentes a la historia de la Iglesia y muestra el verdadero sentido de la historia.

165. Que con los ojos puestos en el patrón de esas redes-argumentos, filósofos, poetas, oradores, artistas, políticos tejan una infinidad de tapices maravillosos; que una poderosa organización los exponga en todos los rincones del mundo; que la gente los contemple una y otra vez con devoción y fe, hasta estamparlos en la cera de sus almas e incorporarlos a su vida: así se habrán puesto las bases a la implantación de una única *forma mentis* en toda la humanidad y un único imperio. Un solo rebaño bajo un solo pastor.

166. La vida individual y colectiva ha cobrado, al fin, sentido. Pero ¿a qué precio? ¿Al de que los hombres vivan *de prestado*, gracias a un crédito cuyos intereses pueden ser demasiado onerosos? ¿Pero es que los hombres no viven siempre de prestado? ¿Qué sería *no vivir de prestado*? ¿El vivir hipotético de que habla Epicteto? ¿La epojé y afasia de los pirrónicos?

167. Las religiones pueden definirse por sus símbolos e iconos, a causa de los sentimientos que éstos inspiran. De ahí su importancia para la formación de la persona humana y los conglomerados personales que la constituyen. El cristianismo inspira, sobre la base de la fe en sus misterios, esperanza y caridad, temor y amor, compasión y ternura, confianza en uno mismo en cuanto miembro de la Iglesia gracias a la Providencia divina y un sentimiento de fraternidad universal que va unido a un espíritu, también universalista, en el apostolado. El judaísmo antiguo, también sobre la base de la fe, inspira sentimientos de culpabilidad y humildad, de iracundia y temor más que de amor, de confianza en uno mismo como integrante del «pueblo elegido» por Dios, así como un estrecho ritualismo que bloquea el reconocimiento de los valores espirituales de los disidentes y de otros grupos humanos y religiosos.

168. Los símbolos de la cruz, el pez y el ancla, del pan, el vino y la piedra angular, del sagrado corazón; los de las tablas de piedra de la Ley, del arca de la alianza, del templo de Jerusalén, del can-

delabro de siete brazos. El simbolismo de los ritos litúrgicos y de los objetos y ornamentos culturales.

169. El núcleo de las grandes religiones está formado por imágenes cargadas de afectividad y movimiento. Piénsese en los argumentos utilizados por Juan Damasceno a favor de las imágenes en la polémica de los iconoclastas, y en el carácter eminentemente sagrado que tienen las imágenes entre los ortodoxos. Dentro del judaísmo, piénsese en las emotivas imágenes de la esclavitud en Egipto, el éxodo capitaneado por Moisés hacia la Tierra Prometida, las conquistas de David, el reinado de Salomón y la construcción del Templo, la cautividad de Babilonia; y, dentro del cristianismo, en los iconos no menos emotivos de la natividad de Jesús, la epifanía, la transfiguración, la crucifixión, la resurrección, la ascensión, la bajada del Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego durante el Pentecostés. Mientras que en la primera serie predominan las imágenes del hombre visto como colectividad, las de la segunda hacen referencia sobre todo al hombre interior, fundamento del hombre nuevo que, según el apóstol de los gentiles, inspira el cristianismo.

170. La escena de la Crucifixión —momento culminante de la *pasión* de Jesús y del *misterio* cristiano— apunta a las más variadas direcciones del sentir. El Crucificado suscita *compasión* (un hombre justo condenado a morir en la ignominia), *temor* (un hombre corriente con el que cualquiera puede identificarse), *estupefacción* (ese hombre es el Hijo de Dios), un sentimiento de sublime *majestad* (se inicia así una nueva era) y, sobre todo, *gozo* (con su muerte la muerte ha sido vencida). Las figuras que se hallan al pie de la Cruz reflejan también poderosos afectos: el de la Madre-Virgen (la Dolorosa), el de la amorosa María Magdalena (la pecadora arrepentida), el del discípulo amado. Más allá, los judíos, fanatizados por sus jefes, rezuman odio e inconsciencia, en tanto que las autoridades romanas sienten indiferencia (Pilatos) y rapacidad (los soldados se juegan a los dados la túnica del Crucificado). El dolor y el gozo, el temor y la esperanza, la compasión y el terror, la majestad y la miseria, la sangre y el espíritu, la desnudez y la transfiguración, lo humano y lo divino, los sentimientos del afecto maternal y filial, los de la amistad y el amor, todos esos sentires se combinan y armonizan de forma asombrosa, y sirven para representar el sacramento crucial de la nueva religión, el bautismo, pues la Crucifixión es un bautismo, no de agua, sino de sangre, de una sangre humano-divina que no es principio de corrupción y muerte, sino de renacimiento, regeneración y vida. Con esa escena a la vista, el alma descubre la superación del im-

perio de la ley y la esclavitud, a que destinó a los humanos la caída del Hombre Primigenio, por el reinado de la gracia y la libertad que trae el Hombre-Dios. El árbol del conocimiento se ha transformado en árbol de salvación, y el nuevo Adán trasciende la dualidad del bien y del mal que representan los ladrones que lo acompañan en el trance supremo. ¿Qué ha hecho posible tan singular revolución? Un dolorido amor que se derrama en el vasto teatro de la fraternidad universal y de la filiación divina de todos los humanos.

171. Los mitos religiosos se pueden trasplantar o adaptar. El mito virgiliano de Eneas recuerda al judío del éxodo de Moisés, si es que no se inspira en él, aun más que en la *Odisea*. El religioso Moisés abandona Egipto; el *pius* Eneas, Troya. Dios conduce a Moisés por el desierto a la Tierra Prometida de Palestina; los Hados (*fata inveniunt viam*) conducen a Eneas a través del mar a la tierra prometida de Ausonia. Si uno, a través de su hermano Aarón, es el fundador del régimen sacerdotal judío, el otro lo es de la dinastía imperial y pontificia romana, encarnada por la familia Julia.

Sobre el poder y el contrapoder

1. Mientras que la videncia judía reviste la forma de la profecía, la griega apunta a la contemplación de las esencias intemporales. Los videntes de esas dos regiones critican igualmente la injusticia, pero no es la misma la razón en que los unos y los otros fundan su crítica: para los judíos está en un *Dies Irae* histórico y en la inminencia de la Nada escatológica; para los griegos en la contemplación del Bien, que es lo que hay de más claro y manifiesto, de más feliz y excelente en el Ser¹.

2. A medida que la mentalidad judía-cristiana fue reemplazando la pagana, el mundo y la carne sufrieron un proceso de degradación, a consecuencia del cual el hombre fue disociándose cada vez más del mundo y experimentando su propio cuerpo como cosa ajena y extraña. De ser el de la armonía con la Naturaleza, el destino del hombre pasó a ser el del dominio y señorío sobre ella. Pero el cordón umbilical que une al hombre con el mundo y con la carne no podía cortarse sin riesgos.

3. Se ha dicho que la razón de ese proceso estaba en que se quería poner el acento en el ser profundo del hombre, en el hombre-entendimiento..., ¿pero qué queda del entendimiento si se le quita su objeto? ¿Qué queda del hombre si se le sustraen el mundo y la carne?

4. La desmundización y descarnación del hombre no tardaron en ponerse al servicio del poder. La organización religiosa aspiraba a sujetar al hombre mediante las ideas e iconos elaborados por la propia organización. Para lograr esa aspiración, nada mejor que aislar al hombre, que sustraerle al mundo y al cuerpo, que someterle al Omnipotente, y constituirse –la organización– en representante del Omnipotente.

5. Después de dos mil años, sonó la hora del desquite, del reflujo. Progresivamente, se ha ido incorporando la carne a la cultura, pero la consecuencia ha sido la reducción de lo humano al orden

¹ Cf. Kostas Papaioannou, *La consécration de l'histoire*, París 1996, pág. 99.

de la necesidad y el apetito. Pues del mundo ha interesado lo que en él podía servir a la estimulación y satisfacción de las necesidades y apetitos de la carne. Abriánse así nuevos horizontes a la economía y a las técnicas de control social.

6. Los dos grandes enemigos que tiene hoy en día la religión son los espectáculos deportivos y las grandes superficies comerciales. El híper y el fútbol son sus grandes competidores en la ocupación del tiempo libre. Competidores, no, pues de alguna manera ya le han ganado la partida. En vez de ir a la iglesia a oír misa, la gente va al estadio o enciende el receptor de televisión para ver el partido, recorre los expositores de la gran superficie. En vez de humilde, prefiere ser competitiva. *Competición* se dice del partido de fútbol; y *competencia* es lo propio del híper.

7. Y están también los que, en vez de ir a la iglesia, dedican la mañana del domingo a visitar museos.

8. Supongamos que un hombre tiene ideas que dan una respuesta esperanzadora a problemas dramáticos de una sociedad, como, por ejemplo, «todos los hombres son hermanos e hijos de Dios», «los sentimientos de fraternidad universal liberan de los de culpa» u otras semejantes. Supongamos que ese hombre consigue imbuir esas ideas a otros, que éstos consideran al primero un ser superior, que forman un grupo que se consagra a la difusión y reelaboración de las ideas del maestro, y que, al crecer, el grupo acaba convirtiéndose en una poderosa organización. Supongamos que ésta consigue una posición de dominio. Desde ese momento, sus afiliados se distribuirán en cuatro clases: 1.^a Los que viven de buena fe las ideas fundacionales sin interesarse por el poder social adquirido gracias a ellas. 2.^a Los que viven de buena fe las ideas fundacionales, pero interesándose igualmente por el poder. 3.^a Los que se interesan por el poder y sólo secundariamente por las ideas. 4.^a Los que se interesan sólo por el poder. La organización se mantendrá gracias, sobre todo, a los individuos de las clases 3.^a y 4.^a. En consecuencia, las ideas fundacionales pasarán a ser mero revestimiento de la organización. Los individuos de la clase 1.^a, y aún más los que no forman parte de la organización, son mirados con desconfianza, dado que la libertad con la que los unos y los otros se manifiestan dificulta el mantenimiento de la organización.

9. Cuando una organización de carácter ideológico –religioso, político, cultural– se convierte en una vasta maquinaria de control social, las ideas que difunde no pasan de ser, por lo general, una coartada para el verdadero fin de la organización, de toda organiza-

ción: la conservación y el aumento del poder. Los lazos de cohesión dentro de la organización no son tanto las ideas fundacionales como el afán de poder. Las ideas no pasan de ser un revestimiento superficial. Empleo aquí la expresión «afán de poder» para englobar muchos y muy variados sentimientos en la medida en que florecen y se desarrollan gracias al poder de la organización.

10. Cuanto más elevadas sean las ideas fundacionales tanto más bajo caerán a causa de su supeditación al poder de la organización.

11. Es fácil determinar la bondad de las organizaciones que tienen un fin preciso, como, por ejemplo, la fabricación de automóviles o frigoríficos, la elaboración de medicamentos, la organización de viajes, la concesión de créditos bancarios, etc. El criterio para valorarlas reside en el cumplimiento de su función: el funcionamiento del automóvil o del frigorífico, su mantenimiento, su consumo energético; la eficacia y costo del medicamento; el aprovechamiento del viaje y su costo; la mayor o menor onerosidad del crédito bancario, etc.

12. ¿Pero cuál es el criterio que se ha de emplear para determinar la bondad de una organización *espiritual*? ¿La formación de la persona? ¿Pero qué se ha de entender por *eso*? ¿Podrá la organización aceptar proyectos de vida que colisionen con sus intereses organizativos? ¿No hará todo lo posible para adaptar la sociedad a sus propios intereses? ¿No se adaptará a la sociedad en la medida en que esa adaptación le permita conservar su integridad organizativa, su poder? ¿No hará todo lo posible por intensificar los sentimientos de fe y lealtad entre sus miembros, para así asegurarse el control?

13. ¿No puede ocurrir que la organización espiritual esté interesada en difundir estados negativos –sentimientos de culpabilidad, etc.– o incluso perversos –escrúpulos obsesivos, por ejemplo–, a fin de justificar su razón de ser como dispensadora de la liberación de esos estados negativos o perversos? Los malos educadores saben cuán eficaz resulta, para mantener su posición de dominio, hacer sentir a los educandos la necesidad que tienen de sus educadores.

14. ¿Durante cuánto tiempo se puede mantener la ficción de que el pirómano que ha prendido fuego a un bosque es el más apto para apagarlo? ¿No depende de la inteligencia de los que han de elegir al que debe apagarlo? ¿No tiene un interés especial el pirómano que se ofrece para apagarlo en que los que han de elegir a los bomberos no vean las cosas a derechas?

15. Dos mil años de era cristiana y lo que tenemos ¿no se parece

al reinado del Diablo? ¿Es un simple accidente de la historia? ¿Qué relación hay entre la figura de Cristo y la del Anticristo?

16. El mundo desarrollado se siente *endiabladamente* feliz.

17. El control más completo y degradante ¿no es el de los brujos y sus sucesores —profetas, sacerdotes, imames, bonzos, lamas, gurús ideológicos, etc.—, sobre todo cuando se amparan en organizaciones con las pretensiones de control inherentes a las mismas? Quizá el principal valor de esa clase de organizaciones sea el que se suele atribuir al Diablo. Sin su acción, ¿qué valor moral tendrían las obras del hombre justo ante Dios? Hacer el bien, ¿no sería demasiado fácil?

18. Conviene conocer a fondo las organizaciones espirituales a fin de absorber lo que en ellas hay de valioso y hacerse inmune a lo que en ellas hay de perverso.

19. Cuando se trata de organizaciones, lo peor es que funcionen en régimen de monopolio. No son otra cosa los gobiernos totalitarios, esa espada de Damocles que siempre está suspendida sobre la cabeza de las sociedades.

20. He preferido la expresión de «organizaciones espirituales» a la de «organizaciones religiosas», para dar cabida, junto a éstas, a las ideológico-políticas que son tan típicas de nuestro tiempo.

21. Bien está querer conocer el pasado, pues, si no se conoce, es imposible conocer adecuadamente el presente. Pero cuando la historia se convierte en un tribunal adonde se llevan, en última instancia, los problemas del presente, se transforma en una deidad insufrible, que a menudo sólo sirve de títere y espantajo a los aprendices de tirano del presente.

22. La historia no tiene más realidad, respecto al presente, que las obras de la literatura o las creaciones del arte. Sólo existe en la forma de documentos y monumentos, que cobran valor de verdad en la medida en que son bien interpretados. Cuando no se reconoce esta verdad, de maestra de la vida pasa a ser su dueña, su manipuladora.

23. «Se está más cerca de la razón cuando se construye una herramienta que cuando se hace un niño», dice Hegel². Si por «hacer un niño» se entiende educarlo y formarlo, entonces Hegel no tiene razón, pues la educación y formación de un niño requieren técnicas mucho más complejas que las que se requieren para la fabricación

² «System der Sittlichkeit (1801-1802)», en *Schriften zur Politik*, G. Lasson (ed.), Meiner, Hamburgo 1923, pág. 431.

de una herramienta, sin contar que esa fabricación sólo es posible gracias a la educación de los que la han de fabricar. Si por «hacer un niño» entiende Hegel el proceso biológico de su formación, entonces se debe destacar que la inteligencia que exige la descripción y explicación científicas de ese proceso son muy superiores a la inteligencia que requiere la fabricación de todas las herramientas conocidas en tiempos de Hegel y en la actualidad. Si por «hacer un niño» lo que se entiende es la intervención «racional» de la madre en la gestación del niño, Hegel tiene razón, pero su razón es algo así como la razón del profesor Perogrullo.

24. Vilfredo Pareto dice: «“Todos los movimientos históricos –decía en 1848 el *Manifiesto comunista*– han sido, hasta ahora, movimientos de minorías en beneficio de minorías. El movimiento proletario es el movimiento espontáneo de la inmensa mayoría en beneficio de la inmensa mayoría.” Desgraciadamente, esta *verdadera* revolución, que debe aportar a los hombres una felicidad sin tacha, no es más que un espejismo decepcionante, que nunca se hace realidad; se parece a la Edad de Oro de los milenaristas, siempre esperada, siempre perdida entre las brumas del porvenir, que siempre se les escapa de las manos a sus fieles en el mismo momento en que la creen poseer»³.

25. Sorprende la lucidez de Pareto al escribir, en 1901, las anteriores líneas. Sorprende que hayan tenido que pasar noventa años desde que las escribió, y ochenta desde que se produjo esa *verdadera* revolución, para que tantos «intelectuales» (¿o habría que llamarlos *creyentes científicos*?) se diesen cuenta de qué clase de régimen inspiró la doctrina marxista. Es curioso que no fuesen las atrocidades del leninismo y del estalinismo lo que les abrió los ojos, sino el desmoronamiento de la URSS, la convulsa liberación de sus estados vasallos –satélites, si se prefiere–, y la consiguiente pérdida de expectativas promocionales bajo esas banderas. Pero lo más sorprendente es que la humanidad parezca estar condenada a repetir historias como ésa y los «intelectuales» a dejarse seducir por espejismos de esa clase.

26. Pero Vilfredo Pareto era un sociólogo conservador. ¿Qué opinión se podía esperar de él? Leamos entonces lo que escribió, en 1873, Bakunin, que conocía personalmente a Marx: «Ahora está bien claro por qué los *revolucionarios doctrinarios*, cuyo objetivo es derribar los gobiernos y regímenes actuales a fin de erigir su propia

³ *Escritos sociológicos*, trad. de M. L. Morán, Madrid 1987, pág. 106.

dictadura sobre las ruinas, nunca han sido y nunca serán enemigos del Estado. Son sólo enemigos de las autoridades actuales porque quieren ocupar su lugar, son sólo enemigos de las instituciones políticas actuales porque éstas impiden la posibilidad de su propia dictadura. Ahora, cuando todos los Estados se preparan, bajo el mando supremo del príncipe Bismarck, a hacer una guerra desesperada contra la revolución social, ahora que todos los revolucionarios sinceros deberían unirse a fin de repeler el desesperado ataque de la reacción internacional, vemos cómo los revolucionarios doctrinarios, bajo el liderazgo del Sr. Marx, salen por doquier en apoyo del Estado y de los estadistas contra la revolución popular». Y refiriéndose al revolucionario doctrinario típico, exclama: «Déjale gobernar y será el tirano más insoportable, pues la arrogancia del intelectual es más opresiva que ninguna otra. Ser esclavos de pedantes, ¡qué destino para la humanidad!»⁴.

27. El diagnóstico de Kropotkin, el otro gran ideólogo del anarco-comunismo, se parece al de Bakunin, sólo que es más dramático, pues estaba sufriendo en carne propia los primeros años del régimen de Lenin. En 1920 dice a Emma Goldman: «Ellos [los bolcheviques] nos han mostrado cómo *no* debe hacerse la revolución. Siempre hemos denunciado las consecuencias del marxismo en acción. ¿Por qué hemos de sorprendernos ahora?». «En el momento actual –agrega en *¿Qué hacer?*– la revolución rusa está preparando horrores, está arruinando todo el país. Está aniquilando en su loca furia vidas humanas.»⁵

28. «No hay tiranía peor –dice Jorge Santayana– que la de una conciencia retrógrada o fanática que oprime a un mundo que no entiende en nombre de otro mundo que no existe.»⁶

29. «Sin esclavitud –es Engels el que ahora habla–, no habría habido Estado griego, ni el arte y las ciencias griegas; sin esclavitud, tampoco el Imperio romano. Ahora bien, sin la base del helenismo y del Imperio romano, no habría habido tampoco Europa moderna... En este sentido, tenemos el derecho de decir: sin la esclavitud antigua, no habría habido socialismo moderno.»⁷

30. Plejánov fue aún más lejos en la original defensa marxista de la esclavitud: «Entre los negros –dice–, los esclavos estiman que eva-

⁴ *The essential works of Anarchism*, Nueva York 1971.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Diálogos en el limbo*, ed. cit.

⁷ *Anti-Dühring*, Moscú 1946, pág. 223.

dirse equivale a cometer, en relación con el amo que ha pagado su dinero por ellos, una acción contraria al honor, infamante. Agréguese que estos mismos esclavos consideran que su situación es más honorable que la de un trabajador asalariado. Semejante manera de ver corresponde a esta fase de la sociedad en la que la esclavitud es todavía un fenómeno de progreso...»⁸.

31. Trotski expuso de forma muy elocuente la tesis marxista del Estado negrero. Ante el III Congreso panruso de los sindicatos (1920) defendió la militarización del trabajo y declaró que la forzosidad (*contrainte*) debía ser el «método fundamental» del trabajo socialista. «¿Es cierto que el trabajo obligatorio ha sido siempre improductivo?» En modo alguno —dice—, la libertad de trabajo no es más que un «miserable prejuicio liberal». El ideólogo de la revolución permanente, ufano de su sapiencia marxista, cree demostrar que «los esclavos encadenados fueron, también ellos, productivos», que el trabajo de los siervos fue también en su tiempo un «fenómeno progresivo», y proclama «el derecho del Estado a obligar a la fuerza a cualquier ciudadano a hacer cualquier trabajo en cualquier sitio que el Estado haya escogido»⁹.

32. Estas lindezas se decían con toda claridad en 1920 y fueron moneda corriente en la praxis laboral soviética durante decenas de años. ¿Cómo se explica que, en la era de las *comunicaciones*, los intelectuales de izquierdas prefirieran, en su mayoría, mirar para otro lado? Mirar para otro lado no es exacto, pues hicieron campaña tras campaña a favor de esa clase de gobiernos, siempre que no se les obligase a vivir bajo su férula, a no ser como «huéspedes privilegiados» y a cambio de recibir sus apoyos propagandísticos y crematísticos.

33. Al decir que la religión es el opio del pueblo, Marx olvida que su ideario, al convertirse en la religión de un imperio (religión laica, religión «científica», pero religión al fin y al cabo), estaba destinado a ser, no ya el opio, sino la heroína del pueblo, y eso a lo largo de buena parte del siglo XX. O no tanto del pueblo (concepto tan vago que cada cual puede hacer con él lo que quiera) como de los intelectuales y políticos, que esperaban obtener de la heroína lo que sus predecesores ya no encontraban en el opio.

34. Cuando se vio que los efectos del opio no eran suficientes, se recurrió a los de la heroína. Así Lenin se sentó en el trono de Cons-

⁸ *Les questions fondamentales du marxisme*, París 1947, pág. 55.

⁹ *Communisme et terrorisme*, París 1963, págs. 213, 215 y 217.

antino. Aquél fue así la reedición, en libro de bolsillo, de lo que éste había representado en la era de los grandes códices iluminados.

35. Campañas de intoxicación, o sea acciones concertadas para imponer la voluntad de los que las patrocinan mediante la manipulación de la información. ¿Y la intoxicación filosófica? Pues no hay cadena más férrea que la del pensamiento, cuando éste se transforma en un sistema de creencias. Los tóxicos filosóficos son numerosos: el escolástico, el cartesiano, el kantiano, el hegeliano, el positivista, el marxista, el fenomenológico, el heideggeriano, el neopositivista, y un largo etcétera. ¿Qué hacer para que la filosofía no se convierta en tóxico? ¿Un prudente escepticismo?

36. «La civilización ha desterrado el azar —dice Stendhal—; lo imprevisto no existe. Si aparece en las ideas, todas las sátiras son poco para él; si aparece en los sucesos, no hay cobardía a la que no llegue nuestro miedo.»¹⁰

37. A Heidegger, pero aún más a sus epígonos, se les podría aplicar aquella fábula de Iriarte que se titula *El gato, el lagarto y el grillo*. El propio autor la resume así: «Por más ridículo que sea el estilo retumbante, siempre habrá necios que le aplaudan, sólo por la razón de que se quedan sin entenderle».

38. Heidegger: un poco de recóndita solemnidad (la liturgia de los actos oficiales y las ceremonias religiosas), otro poco de virtuosismo filológico (respecto a algunos autores griegos y alemanes), y qué bien luce la mediocridad. Semipoeta, semiprofeta y cuasi hierofante, oportunista siempre, dosifica su rancio potaje con testaruda parsimonia. En comparación, qué fresco el discurrir de Wittgenstein, a pesar de la vacuidad de muchas de sus vueltas y revueltas.

39. La mayoría de los pensadores políticos, incluido Rousseau, están de acuerdo en afirmar que el hombre es un animal que se inclina a hacer el mal si con ello cree obtener alguna ventaja o beneficio y no teme ser castigado, y en que las consideraciones de orden moral son menos fuertes que el propio interés. Discrepan en si esa maldad es inherente a su naturaleza o es consecuencia de las circunstancias. En este caso, distinguen entre circunstancias materiales (necesidades orgánicas, fisiológicas) y culturales (necesidades inducidas por la educación, el ambiente).

40. Los hombres *necesitan* cosas para sobrevivir, a menudo sólo en razón de que se han habituado a ellas. Pero como los recursos son

¹⁰ *El rojo y el negro*, ed. cit., t. II, pág. 151.

limitados, hay una concurrencia que, si traspasa ciertos límites, los hace malvados y feroces. A lo que hay que añadir la facilidad con que la gente se ofusca.

41. El Estado surge a la par que la multiplicación de las necesidades y de las apetencias que se experimentan como necesidades. De ahí que surja como fuerza (pública), a fin de salvaguardar, junto a la satisfacción del incesante flujo de deseos, el respeto mutuo que es puesto a prueba a causa del propio flujo de los deseos y la dificultad de satisfacerlos.

42. Hay una conexión de fondo entre los términos Estado, ley, fuerza pública y flujo apremiante de deseos.

43. No hay esclavitud como la de las apeticiones primarias. Sólo es comparable la de las ideas. Las dos, pero sobre todo la segunda, se dan buena mano para hacer de la vida un infierno.

44. Los valores del espíritu se rebajan al mínimo común denominador; los apetitos más primarios se exaltan al máximo común denominador. Al enseñorearse del alma, el apetito pone en fuga los valores del espíritu, incapacitado como está para comprenderlos.

45. La satisfacción como destrucción del objeto deseado (Hegel, Sade).

46. Imposible superar el Estado y sus constituyentes –la ley y la fuerza– si los individuos no logran cubrir sus necesidades básicas con un esfuerzo moderado, y no se educan con vistas a mitigar y refinar las apetencias y a resolver los problemas de la convivencia con espíritu solidario y comprensivo. Sólo la autolimitación de los deseos y la educación permitirán superar la fase del Estado.

47. Una violencia sometida al control de la sociedad y la ley es preferible a la que no está sometida a ese control. Esta última es simple fuerza bruta.

48. Los grupos que hacen política mediante la violencia revelan la esencia del Estado. De ellos sólo cabe esperar la intensificación de sus aspectos más oscuros.

49. No es una supuesta moral de lucha y confrontación, sino de solidaridad, cooperación y educación, lo que puede abrir el camino a la superación de la fase estatal.

50. Comunidades para el conocimiento y el sentimiento: así podrían llamarse las asociaciones destinadas a canalizar los esfuerzos de quienes desean llevar una vida más digna de la que permiten los trabajos al uso en las burocracias empresariales y funcionariales.

51. En las muchedumbres, el factor de unión entre los individuos puede estar representado por un partido de fútbol o por un lin-

chamiento. En el caso de las masas, puede ser un partido político, un programa de televisión, un sistema de producción industrial.

52. El hombre-masa es un átomo solitario, uniforme, idéntico a los millones de otros átomos destinados a formar la «muchedumbre solitaria». Una comunidad es, en cambio, un grupo de individuos ligados entre sí por intereses concretos, como los miembros de una familia, cada uno de los cuales tiene su lugar y función especiales, al tiempo que comparte los objetivos económicos, tradiciones, sentimientos y valores del grupo.

53. Es menos degradante para un hombre ser maltratado que ser tratado como una nulidad.

54. La masa o el hombre como no-hombre.

55. La primera guillotina se erigió en Bicêtre, uno de los manicomios más célebres de París. Las primeras pruebas se realizaron con ovejas vivas y luego con tres cadáveres de pacientes del asilo.

56. «Cuando el esquimal empieza a enriquecerse excesivamente, convoca a todos los miembros de su clan a un festín, y cuando los convidados se sacian distribuye entre ellos toda su riqueza. En el río Yukón, en Alaska, una familia aleutiana repartió de ese modo 10 fusiles, 10 vestidos de piel completos, 200 hilos de cuentas, numerosas frazadas, 10 pieles de lobo, 200 pieles de castor y 500 de armiño. Luego, los dueños se quitaron sus vestidos de fiesta y los repartieron, y vistiéndose sus viejas pieles, dirigieron a los miembros de su clan un breve discurso diciendo que a pesar de que ahora se habían vuelto más pobres que cada uno de sus invitados, sin embargo habían ganado su amistad.»¹¹

57. Un hombre de negocios gana una inmensa fortuna y, para celebrarlo, invita a sus amigos a un banquete. ¿Repartirá con ellos su riqueza? ¿No tratará, más bien, de mostrar el poder que ha logrado, lo importante que se ha convertido para ellos? Es indudable que, en el caso del esquimal o el aleutiano, el logro de «inmensas riquezas» va asociado a otros *juegos* afectivo-emotivos.

58. La estructura social y el sistema de valores morales de los esquimales y los aleutianos hacen posible ese juego de nexos. No ocurre así entre los occidentales, a pesar de los dos mil años que se lleva martilleando los oídos con la doctrina de la «comunidad de bienes», lo que rara vez ha pasado de ser una fórmula retórica o un expediente para dar alivio a la mala conciencia. ¿Se puede decir que *realmente* cree en esa doctrina el que no la lleva a la práctica?

¹¹ P. Kropotkin, *El apoyo mutuo*, Madrid 1970, pág. 84.

59. Pero el millonario occidental puede crear sociedades filantrópicas... Sí, pero sólo si eso sirve a sus intereses y contribuye a la buena marcha de sus negocios. ¿No es lo mismo en el caso del esquimal o el aleutiano? No, pues la prosperidad material se supedita a la armonía y el bienestar general.

60. La sociedad no es sólo una *máquina despersonalizadora*, represiva. Ésa es una de sus caras. Aún más importante es la de la cooperación, el apoyo mutuo, sin el cual no habría ni sociedad, ni la simpatía que está en la base de la vida en sociedad. El lado despersonalizador ¿no es un producto tardío?

61. ¡Pero sin la violencia no podría mantenerse la sociedad! No *esta* sociedad, desde luego, pero una sociedad de personas *bien educadas* no necesitaría recurrir a la violencia.

62. El futuro, contra lo que pensaban Hegel –ideólogo del Estado prusiano– y Marx –ideólogo de la dictadura del proletariado–, no pertenece al Estado, que en buena medida ya es un fósil que pugna por perpetuarse. El Estado corresponde a una determinada fase de la evolución de la humanidad, la fase tal vez más peligrosa.

63. La peor forma de degradación del Estado: la que pretende someter y anular a los individuos con el pretexto de los delirios étnicos, identitarios (eufemismo de «nacionalistas»).

64. ¿No es el Estado *también* una máquina humanizadora, personificadora? ¿No es uno de sus fines mantener un cierto nivel de cultura, de civilización, de humanidad? ¿Es que la ley sólo es una voz de orden y mando? Todo eso es innegable, siempre que el Estado esté bien constituido.

65. El Estado reposa en la violencia, la sociedad en la solidaridad y la simpatía. Con el crecimiento del Estado y el debilitamiento de la sociedad esos dos términos han caído en la mayor de las confusiones.

66. Pensar que, en las condiciones actuales, los Estados deberían desaparecer es una locura que sólo a un necio se le podría ocurrir.

67. ¿Con quién se debe dialogar? Sólo con el que acepta de buena fe las bases de mutuo respeto que hacen posible el diálogo, pues de no darse esas condiciones el diálogo sería una parodia de diálogo, una ficción. Decir que se debe dialogar *sin condiciones*, es tan necio como pensar que se puede dialogar sin la condición de que nuestro interlocutor nos escuche. ¿Se *puede* dialogar con el que nos apunta a la cabeza con una pistola? Si a eso se llama dialogar, ¿no diremos que se han corrompido las palabras? De la corrupción de las palabras viene la de las ideas, de la de las ideas la de las accio-

nes, y de la de las acciones resulta la barbarie y la inhumanidad.

68. «Todas las palabras pronunciadas en nuestra sociedad –dice Qian Zhongshu– son como entradas para el teatro con la inscripción “válida únicamente para la fecha indicada”.»¹²

69. El cinismo, la hipocresía, el envilecimiento de esos líderes que falsean la historia y el sentido de las palabras, que todo lo ponen al servicio de sus delirantes proyectos mesiánicos. ¿En qué escuela lo han aprendido? En la del fanatismo propio, y en la de la debilidad ajena.

70. Imagina una declaración obtenida por consenso de varios representantes políticos tras horas de diálogo. Imagina que esa declaración es dada a una tercera persona para que la lea a miles de personas. Imagina que ésta, sin contar con los que la han elaborado, introduce una frase de su cosecha en la que se invita al diálogo. ¿Qué valor puede tener esta invitación al diálogo, si ha sido impuesta por el lector de la declaración sin consultar a los redactores de la misma, o sea al margen del diálogo? ¿Y si la idea de diálogo que transmite es como la que acabamos de describir?

71. Juan era un hombre *tan humano* que habría estado dispuesto a dialogar con los que le asesinaron. Dialogar con los que están dispuestos a asesinarte a fin de imponerte su voluntad no es una acción heroica, ni siquiera ridícula, sino un procedimiento muy eficaz para alentarles a seguir asesinando si con ello creen que pueden imponer su voluntad.

72. Como no se puede acabar con tal o cual grupo violento, hay que dialogar con sus representantes, incluso sacar de la cárcel a sus asesinos... O sea que como no se puede acabar con los violadores, con los ladrones, hay que dejar de perseguirlos, hay que sacarlos de la cárcel, hay que dialogar con ellos para que sepan... que estamos dispuestos a dejarnos violar y robar.

73. El hechizo, el fetichismo de las palabras. Es el caso del llamado derecho de autodeterminación. Pero ¿qué pasa cuando los que utilizan esa expresión persiguen, secuestran y matan a quienes no piensan como ellos, y ponen todos los medios para impedir que la gente se rija a sí misma libremente? Se entiende que una sociedad tenga derecho a la autodeterminación, si vive en la miseria y así cree poder salir de ella, o si en otro tiempo fue un Estado y ha sido sometido por otro Estado. Pero ¿qué pasa si no padece más miseria y opresión que la que ejercen sobre ella los que predicán ese su-

¹² *La fortaleza asediada*, ed. cit., págs. 280-281.

puesto derecho? ¿Qué pasa si en esa sociedad, que nunca ha sido un Estado independiente, hay un grupo de fanáticos que pretende sustraerla a las normas del Estado para transformarla en víctima de su afán compulsivo de poder?

74. El caso de los niños rebeldes y consentidos que no atienden a razones, que se enfurecen si los que le rodean no hacen lo que ellos quieren.

75. O el caso del que, estando dentro de una habitación sin ventanas pero con una puerta, grita que se siente encarcelado *porque* no puede salir por la ventana, y si alguien le dice: «Pero basta con que abras la puerta», contesta: «Para mí “salir de la habitación” es “salir por la ventana”».

76. Supongamos que una región se independiza y forma el Estado N. Las provincias que lo componen deben tener también el derecho de autodeterminarse y formar nuevos Estados N'. Asimismo, los municipios están legitimados para formar nuevos Estados N". Y así sucesivamente. Derecho de autodeterminación y guerra civil suelen ser, en la práctica, términos intercambiables.

77. ¿Qué suerte les espera, en un Estado N, a los que *no sienten como* sus dirigentes quieren que sientan, y no se les permite que sigan el proceso de autodeterminación que daría lugar al Estado N'? El sometimiento, a menos que pongan los medios para liberarse de esa opresión.

78. La gente se ha sentido atraída en nuestro tiempo por dos concepciones: la *colectivista* y la *individualista*. Los colectivistas estiman que, al margen del grupo, no se puede entender al individuo ni mejorar sus condiciones de vida y que, por ello, a lo primero que hay que atender es al grupo, al *colectivo*. Los individualistas estiman que, al margen del individuo, no se puede entender al grupo ni mejorar sus condiciones de vida y que, por ello, a lo primero que hay que atender es al individuo, a la persona. Los primeros tienden a ver al individuo como un simple instrumento o pieza y a la sociedad como la verdadera realidad; los segundos tienden a ver la sociedad como una ficción y al individuo como la verdadera realidad.

79. Entre los colectivistas hay que distinguir dos actitudes principales. La primera, alimentada por los tradicionalistas, da prioridad a los valores locales, particulares, diferenciales, a las leyes no escritas de la sangre, al apego al terruño. La segunda, alimentada por los revolucionarios, da prioridad a los valores ideológicos de la solidaridad humana y el internacionalismo, a la organización igualitaria del trabajo en el marco de una sociedad socialista o comunista.

80. El denominador común *colectivista* de estas dos actitudes explica la sintonía que ha habido entre el socialismo y el nacionalismo. Los ejemplos de Hitler, Stalin, Mussolini y Mao están en la mente de todos.

81. Como, a diferencia de los individualistas, los colectivistas tienen una idea precisa de lo que debe ser la sociedad, estos últimos propenden al utopismo, ya en la forma del paraíso comunista, ya en la del paraíso étnico; un utopismo que se alimenta del mito clásico de la Edad de Oro (Hesíodo, Virgilio) y del cristiano del Reinado Mesianico (san Agustín).

82. El colectivista reprocha al individualista su tendencia a la insolidaridad, al egoísmo, al solipsismo, a la inmолación de los usos y costumbres tradicionales o de las ideas revolucionarias en aras de los caprichos momentáneos del individuo.

83. El individualista reprocha al colectivista su utilización del individuo como una pieza y herramienta manejada por los que ocupan el poder, lo que lleva al sometimiento de los individuos al poder. Agrega que, en realidad, el poder político no es ejercido por la ficción llamada colectividad, sino por individuos muy concretos. De ahí que sea en los regímenes de tipo colectivista (ya nacionalista ya comunista) donde se ha dado con más virulencia el culto a la personalidad, lo que implica la admisión del individualismo —un individualismo delirante— cuando va referido a los que mandan y, más en particular, al líder absoluto y omnipotente, llamado a veces «el gran timonel», «el padrecito», etc.

84. Conviene ver claro en esta cuestión, sobre todo porque lo que se suele encontrar en nuestro tiempo no son *tipos puros*, sino *más o menos mezclados*.

85. «Y tú, ¿qué piensas? ¿Cuál de esos dos o tres bandos tiene la razón?» «Todos y ninguno.» «No me digas que basta con tomar lo bueno de cada uno. Ese eclecticismo no me convence. La mejora de las condiciones de vida no puede estar, al mismo tiempo, en la colectividad y en el individuo.» «¿Por qué no? ¿El individuo es inteligible al margen de la sociedad, y la sociedad al margen del individuo? Ahora bien, los valores que constituyen una sociedad no pueden ser entendidos ni generados por la “sociedad”, ya que ésta no es más que una mera abstracción. Son los individuos los que pueden entender y generar esos valores y cualesquiera otros. Dado que son los individuos, y sólo ellos, los que sienten, sufren, gozan, entienden, dudan, saben, ignoran, actúan, obran, de ahí se sigue que toda concepción política, social y moral ha de fundarse en el *hic et*

nunc del individuo, con su cuerpo y con su carne, con su alma y con su entendimiento.» «Entonces, ¿dónde sitúas lo social, lo colectivo?» «En el individuo, necesariamente. No hay otro sitio. ¿No te he dicho que lo que llamamos Yo o persona es una complexión de los más variados conglomerados pasionales, personales, sociales y culturales, una compleja red de circuitos? Pues bien, entre esos circuitos los hay especialmente relacionados con la convivencia y la vida en sociedad. ¿No tacharías de loco al que creyese que esos circuitos se sostienen en el vacío, pueden existir fuera de la persona, del individuo? Sin embargo, ese ramo de locura está muy extendido, lo que explica muchas de las cosas que han pasado en el siglo XX y me temo que también en el XXI. Los conglomerados personales, con todos sus circuitos y redes de objetos y estados, existen y sólo pueden existir gracias al cuerpo-carne, situado en un punto del espacio y en un momento del tiempo, que manifiesta el sentir-entender. Sólo mediante la educación y formación adecuadas de esos conglomerados se puede esperar la mejora de la sociedad, que no es otra cosa que la convivencia entre los individuos que la integran.»

86. ¡De cuántos trabajos te descargan las máquinas! Pero, también, de cuántas relaciones te privan, como las del servicio doméstico, que es presentado como una reliquia de la época feudal, pasándose por alto que el trabajo en una fábrica o en una oficina representa una forma de servicio contra la cual ni siquiera queda el recurso de lamentarse por lo que tiene de esclavizadora. Y así tu vida se va reduciendo al programa técnico de una máquina.

87. A cuántos sitios te permiten ir los vehículos a motor. Pero cuando llegas, qué queda de esos sitios. Ciudades convertidas en depósitos de máquinas, de vehículos, abrumadas por el ruido, asfixiadas por una atmósfera sucia y maloliente, a la que a menudo la gente se ha insensibilizado.

88. Diríase que nuestra civilización técnica es como un hombre que corre en un bólido para huir lo más deprisa posible... de sí mismo.

89. Efecto del proceso de industrialización y tecnificación en curso es la transformación de los individuos en piezas, órganos, funciones, instrumentos de la maquinaria, y la de sus vidas en la reproducción de las condiciones de existencia de la máquina. De ahí el arrasamiento de lo más propiamente humano y personal. El hombre de hoy no parece mejor que el que hace quince mil años creó maravillas como las pinturas de Altamira. Pero el problema no está en que no sea mejor, sino en que el sistema tecnológico-industrial no consiente que lo sea.

90. Para los que viven en las regiones que se quedan a la zaga las consecuencias son aún peores.

91. La maquinaria técnico-industrial sólo necesita, para su funcionamiento, sujetos disciplinados y mediocres que sean prescindibles y sustituibles por otros sujetos disciplinados y mediocres que sean prescindibles y sustituibles por otros sujetos disciplinados y mediocres que... Se sostiene gracias a los medios de comunicación y las empresas editoriales que forman parte de la misma, así como la enseñanza que se imparte en las escuelas, los institutos, los colegios, las universidades, sin la cual la maquinaria no podría subsistir.

92. Haz la lista de los filósofos, poetas y novelistas más conocidos del gran público, de más éxito. Casi sin excepción, presentan un rasgo común: su estrecha vinculación a alguna organización política, mediática o religiosa. La mayoría de las veces el esplendor que irradian es sólo luz prestada. Allí donde no llega la organización no son nadie. ¿Qué ocurre cuando un filósofo, un poeta, un novelista quiere *ir por libre*? Condenado al ostracismo, al silenciamiento, poco importa lo gran poeta, filósofo o novelista que sea.

93. Es un fenómeno bastante reciente. Es como si, de golpe, hubiéramos pasado a una reedición tecnificada de la Edad Media. El poder que para dirigir las opiniones y las conciencias han adquirido las grandes organizaciones ha supuesto el debilitamiento de los individuos y los pequeños grupos, y ha hecho de los «grandes» escritores servidores más o menos vistosos de los ejecutivos.

94. En poco más de cuarenta años el mundo de la cultura ha entrado de lleno en una especie de nueva Edad Media, cuando todo estaba en manos de las organizaciones eclesiásticas y feudales, cuando aún no se habían hecho fuertes los municipios libres y sus ciudadanos, los gremios y sus artífices. Fueron siglos de decadencia intelectual y de sometimiento; de falta de originalidad y de un exceso de alambicamiento, a fin de disimular la ausencia de aquélla; de mediocridad y fanatismo servil. Siglos de oscuridad, si los comparamos con la era clásica y la Edad Moderna. Diríase que en lo cultural esta última termina a mediados del XX y que, desde entonces, hemos pasado a otra cosa.

95. El tiempo en que los poderes político, religioso y económico utilizaban la censura y otras formas de represión ha pasado, al menos en el llamado mundo desarrollado. En opinión de muchos es un avance indudable, una nueva victoria de la libertad sobre el oscurantismo. Pero el diagnóstico del fenómeno no es tan sencillo. Lo

más probable es que ese avance sea debido a dos cosas: a que los propios órganos editoriales ejercen su propia censura, y a que la influencia de las ideas es mucho menor que la de otras maneras de orientar la conducta.

96. Se ha visto, además, que la represión es un medio poco adecuado para el control social, pues genera sentimientos de rebeldía en los reprimidos y de vergüenza en los represores, lo que acaba debilitando a los segundos y fortaleciendo a los primeros. En vez del *palo*, se prefiere la *zanahoria*. A los gobernantes de las sociedades que disponen de grandes organizaciones editoriales y redes de comunicación masiva les basta con silenciar lo que no les interesa y premiar lo que les interesa. «No te prohíbo escribir, simplemente haré que lo que escribas nadie lo lea y que todos lean lo que escriben los que son de mi gusto.» De ese modo, el gobernante (doy a esta palabra un sentido amplio) consigue, además, que los agraciados con las sustanciosas migajas del poder formen un escuadrón dispuesto a defender las posiciones de sus benefactores, y que tachen de envidiosos, resentidos y mediocres a los que mantienen actitudes críticas o simplemente independientes.

97. Frente a la fórmula antigua del *palo*, que permitía diferenciar con claridad al represor y al reprimido, la nueva de la *zanahoria* puede hacer pasar por abanderados de la Libertad y la Humanidad a los personajillos más infames, y por genios, a los estómagos agradecidos, pues la mayoría juzga a la gente por lo que de ella le muestren los medios de comunicación, ya que no dispone de otros para conocerla.

98. En el mundo desarrollado la población en su conjunto es el sujeto paciente de dos *campañas masivas y continuas*, que emplean capitales gigantescos y la actividad incesante de millones de personas encuadradas en las más variadas organizaciones. El objetivo de la *primera campaña* es entontecer a la población hasta hacer de ella una especie de papilla antrópica que se envasa en frascos fácilmente transportables y catalogables: piénsese en la maquinaria de la televisión, el cine, las revistas de difusión masiva, la prensa, etc., donde lo vulgar siempre es preferido a lo excelente. El objetivo de la *segunda campaña* es tener a todo el mundo encadenado al tajo, a la maquinaria de producción y consumo.

99. Allí donde no llega la industria del entretenimiento y la organización del trabajo, llegan, triunfantes y ubicuos, los artículos de consumo.

100. Como si no bastara con la forma de servidumbre que repre-

sentan las creencias y opiniones vigentes difundidas por los medios, se ha desarrollado una forma de avasallamiento aún más poderosa: la de los artículos de consumo.

101. ¿Qué pasa cuando la adquisición de cosas técnicas se convierte en la meta de la vida? Que ésta se transforma en una cosa técnica, en una red de cosas técnicas. Liberarse de esa servidumbre ¿no es el principio de toda liberación?

102. Lo que predomina no es el afán de conocer, sino de poseer o de tener cosas que den seguridades y satisfacciones, o que se piensa que pueden darlas. El desarrollo de la inteligencia se supedita a las cosas que se pueden poseer, mas no apropiar. Sólo la posesión de conocimientos es verdadera apropiación.

103. Se piensa que el industrialismo representa el progreso de la humanidad. Lo admito y lo niego. Pues también representa la más letal de las decadencias.

104. Que la humanidad está en decadencia sería más patente de no darse circunstancias que contribuyen a ocultar el fenómeno. Tres series de hechos pueden ayudar a hacerlo visible. La primera es el medio ambiente: la degradación en la atmósfera, en los ríos, en los océanos, con los vertidos de combustibles fósiles y material radiactivo. Si el medio se degrada, el hombre se degrada, pues su existencia es inconcebible al margen de ese medio. La segunda es la incapacidad del hombre para sobrevivir por sus propios medios. Programado para no valerse por sí mismo, el hombre moderno ha acabado siendo una especie de tullido. La decadencia se ve aún más claramente a través de la educación que se imparte. Se basa en las ciencias y técnicas que tienen que ver con el dominio de la naturaleza y la consiguiente reducción del hombre a la condición de pieza de una gigantesca maquinaria de dominación.

105. «Tengo la impresión –dice el etnólogo André Leroi-Gourhan– de que imperceptiblemente nos hundimos en un callejón sin salida. Hay un dato cierto, y es la desaparición de especies animales y botánicas a un ritmo que se ha convertido en catastrófico.»¹³

106. Qué demostración puede haber más clara de la decadencia que ver grandes museos e instituciones culturales patrocinando «instalaciones» y otros especímenes semejantes de la subcultura artística. Con un poco de buena voluntad se les podría encuadrar, ya que no en la historia del arte, al menos en la de ciertas especies *autorreferentes* del escaparatismo, el diseño y el cartel publicitario. Para

¹³ *Las raíces del mundo*, Barcelona 1984, pág. 192.

conocer nuestra época, su interés es tan indudable como el de las sectas religiosas o los cultos de las estrellas con los que comparten una parte de su público. Su relación con la historia del arte es comparable a la que tienen con la literatura los folletos comerciales, los lemas publicitarios y los graffiti, desde los de Pompeya hasta los de las ciudades modernas.

107. La obra de arte (?) típica de estos últimos quince o veinte años suele estar al nivel de la pintada más perfiladamente zarrapastrosa: no hay más que echar un vistazo en las galerías de vanguardia (?) y en los grandes museos (?) de arte contemporáneo. A veces, ni siquiera llega a ese nivel. Lo que es explicable. ¿Qué formación, qué oficio tienen los artistas? ¿Qué cultura los galeristas y coleccionistas? ¿Y qué decir de los críticos y los rectores de las instituciones culturales? La debilidad, o sea la cobardía, se da la mano con el oportunismo, y la venalidad con la charlatanería.

108. «¿Qué debo hacer para exponer en uno de esos grandes centros de arte contemporáneo?» «Es claro que *alguna cosa* como las que esos centros exponen todos los días con todos los honores.» «Dime la fórmula.» «Hay una fórmula fácil y otra difícil. Empezaré por la difícil. Busca alguien que esté bien informado de los muebles que se desechan. Encárgale que te consiga doce camastros, con dos condiciones: que estén sucios y que se sostengan sobre sus cuatro patas. Si no están lo bastante sucios, tú te encargas de rociarlos con café con leche, aceite de girasol preferiblemente refrito y unos buenos restregones de salsa de tomate. Luego encargas a una compañía de portes que lleve los camastros al centro de arte contemporáneo. Y ahora tranquilo, pues ya has hecho lo importante. Puedes estar seguro de que el director no tendrá *ningún argumento artístico* para rechazar tus camastros, pues *eso mismo* lo tiene expuesto en las salas del centro que dirige. ¿Qué director de museo se negaría a exponer un cuadro que tuviera *la misma calidad* que las *Meninas*? Tus camastros están justamente en ese caso.»

109. «Ahora dime la fórmula fácil.» «Arranca una papelera de la plaza que hay delante del centro y solicita que se exponga su contenido. Si se niegan, exige que te den una razón convincente.»

110. «¿No será que, como los antiguos censores, quieres coartar la libertad de los artistas?» «No, les reconozco el derecho a hacer lo que quieran.» «¿Entonces...?» «Lo que sostengo es que si el director de un centro de arte contemporáneo autoriza la exposición de los citados camastros, papeleras o urinarios, sean *made by Duchamp* o “hechos por García”, no tendrá argumentos para rechazar las soli-

citudes de exposición de frigoríficos despanzurrados, cáscaras de pipas, cascos rotos de botellines, baterías de automóvil averiadas, ruedas de motocicletas sin neumáticos y cualquier otra cosa, natural o artificial, que esté razonablemente sucia y rota.» «Pero muchos artistas, críticos e intelectuales considerarán tu posición de represor.» «Con lo que hemos llegado al punto de partida, que era tratar de la decadencia.»

111. Robert Musil escribe en sus *Diarios*: «La conciencia tranquila en la mentira es el rasgo moderno por excelencia; es, casi, la definición de la modernidad»¹⁴.

112. La capacidad de autodestrucción del *Homo sapiens sapiens* está en proporción directa al descontrol de su poderosa imaginación.

113. En lo que se refiere a la formación de su personalidad, el hombre ha quedado abandonado en las manos de los medios de comunicación.

114. El embrutecimiento asoma a través de una infinidad de fenómenos a los que el hombre de hoy se ha insensibilizado a menudo: el ruido, la basura, el deterioro del campo y las ciudades, la falta de modales, la reducción del horizonte intelectual y moral, la rigidez en el planteamiento de los problemas y su inadecuada resolución, la penuria de vocabulario, la monotonía de las construcciones gramaticales, el primitivismo de la música, las pintadas callejeras —indiferenciables por otro lado del arte que se expone en los grandes museos de arte contemporáneo—, los campos transformados en vertederos, los programas de entontecimiento masivo de la televisión...

115. ¿Por qué resulta a menudo tan difícil dar a conocer ese fenómeno? Hay una industria muy próspera de las apariencias y de la *resolución aparente* de los problemas, junto a la *insensibilización* o anestesiamiento a causa del flujo incesante y de los efectos audiovisuales.

116. El ilusionismo de las imágenes técnicas dotadas de movimiento y acompañadas de música. Es el suyo un ilusionismo tan fuerte, hechizan de tal manera, entretienen tanto, que cada vez son menos los que tienen conciencia de su poder entontecedor o que, teniéndola, están en condiciones de manifestarlo.

117. El director de una película sólo le deja ver al espectador lo que el propio director quiere. Se lo impone, como un padre que sólo

¹⁴R. Musil, *Diarios*, vol. 1, ed. cit., pág. 33; cita textual de Nietzsche en *El caso Wagner*, epílogo.

lo deja a su hijo mirar las cosas que él le señala. Ni siquiera le deja la libertad de imaginar, pues en el momento en que podría hacerlo, el director sale con un nuevo surtido de imágenes en movimiento que acaparan la atención del espectador. Así, la realidad deja de ser el campo abierto donde podrían desarrollarse la imaginación y la razón.

118. El director de una película o de un programa de televisión te muestra de una forma tan hechicera lo que él quiere mostrarte que difícilmente puedes tomarte alguna distancia, y hasta se cree con el derecho de que le des las gracias por el agradable rato que te ha hecho pasar.

119. ¿Pero no hace lo mismo el novelista? No. Primero, porque lo que éste te ofrece no te lo muestra de forma directa e inapelable, sino a través de los procedimientos, sumamente abstractos, que están en la base del pensamiento lógico (la lengua). Segundo, porque esos procedimientos contribuyen a desarrollar, por su propia naturaleza, las capacidades imaginativas y racionales del lector, al tiempo que le protegen de una excesiva estimulación afectivo-emotiva. Tercero, porque el autor no impone al lector un ritmo obligatorio de lectura, mientras que un cierto ritmo es, como ocurre en la música, inherente al visionado cinematográfico. Cuarto, porque como no impone un ritmo obligatorio, deja al lector campo libre a su reconstrucción personal del material que le ofrece. En quinto y último lugar, porque neurológicamente la excitación inherente al visionado cinematográfico es mucho más fuerte que la suscitada por la lectura; de ahí que, por término medio, el lector pueda pasar mucho más tiempo seguido entretenido con una novela que el espectador con una película.

120. De lo dicho en el párrafo anterior no se debe deducir, pues sería un abuso de la lógica, que todas las novelas sean buenas bajo todos los puntos de vista, ni que todos los programas televisivos sean malos bajo todos los puntos de vista. Puede ocurrir todo lo contrario.

121. Tantas discusiones acerca de los valores artísticos e intelectuales del cine y la televisión... Es *la propia naturaleza del medio* la que hace del cine un arte inferior, una especie de magia primitiva adaptada a la era de la robótica.

122. «¿Pero cómo te atreves a decir que hay algo *superior* y algo *inferior*? ¿Es que no sabes que lo “políticamente correcto” no permite esa forma de expresarse?» «Dime entonces por qué, cuando el médico ordena una operación de corazón, *nadie* se pone en manos

del carnicero de la esquina o del primero que encuentra en la calle. ¿Por qué negarse a reconocerlo, cuando toda nuestra vida es una demostración de que hay cosas que estimamos superiores, mejores, y otras que estimamos inferiores, peores? ¿Cómo puede llegar tan lejos la idiotización de la “fe” igualitarista?»

123. Si digo que las *Meninas* es una obra artísticamente muy superior a ese taburete que está junto a la barra de ese bar, no debes deducir que digo que Velázquez es *más* ser humano que el carpintero que ha hecho el taburete, ni que quiero que se destruyan todos los taburetes de los bares. Si sacas esas conclusiones estás abusando de la lógica. Sin embargo, los debates políticos y culturales están llenos de esa clase de abusos, en los que se toma el todo por la parte o la parte por el todo.

124. Las imágenes cinematográficas se han convertido en el paradigma de lo real. ¿Pero de qué realidad se trata? De una realidad que reduce los volúmenes a la bidimensionalidad; que achica el horizonte a los límites de la toma; que simplifica y desfigura los matices de color y sonido, de ambiente; que prescinde de los sentidos del tacto, del olfato, del gusto, de los sensa musculares, térmicos. El tiempo sufre una mutilación comparable. Transformada en un espectáculo televisivo o cinematográfico, la vida pierde su sabor, se queda sin sustancia.

125. «¿Es que quieres acabar con el cine y la televisión, hacer un auto de fe con el hereje Cinelio y la bruja Telená?» «Nada de eso. Tu manera de razonar está estragada a causa, tal vez, de miles y miles de horas de exposición a los flujos cinematográficos y televisivos. Si veo aspectos negativos en el cine y la televisión, no debes deducir que no los pueda ver positivos. Lo que quiero es reducir en lo posible la influencia de los primeros y aumentar la de los segundos.»

126. Hay una perversa manera de razonar que consiste en tomar el todo por la parte o la parte por el todo. Te voy a poner un ejemplo. El partido político N se opone a un gobierno totalitario, y de ahí se deduce que es necesariamente incompatible con los gobiernos totalitarios. A los que piensan así habría que decirles que Hitler se opuso a Stalin y, sin embargo, aspiraba a instaurar un gobierno totalitario; lo mismo vale para Stalin. El que un partido se oponga a una dictadura no es en absoluto una garantía de que no quiera instaurar su propia dictadura.

127. Otro ejemplo. El partido N llega al gobierno a través de elecciones democráticas, ¿quiere eso decir que es un partido democrático? No necesariamente. El partido nacional-socialista liderado por

Hitler llegó al gobierno a través de elecciones democráticas y cuidó tanto las apariencias que, unos meses antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, el primer ministro británico se fue a ver a Hitler, lo trató como si fuera un demócrata, y, ya de regreso, apareció encantado en la estación Victoria por el encuentro que había tenido con el «demócrata» alemán.

128. El que uno niegue una cosa a otro no significa que se la niegue a sí mismo.

129. Cuando en las premisas de un silogismo hay un enunciado negativo, no se puede deducir una conclusión afirmativa.

130. Una metonimia, una sinécdoque, una metáfora pueden ser un precioso adorno del lenguaje, pero no una base sólida para el debate racional.

131. «Pero no has contestado a mi pregunta, que era si pretendes hacer un auto de fe con el cine y la televisión.» «Yo creía haber contestado. El cine y la televisión me permiten ver muchas cosas que sin esos medios no habría podido ver. Creo que es importante tener la oportunidad de ver, aunque sólo sea mediante imágenes cinematográficas, la cara, la ropa, los ademanes de un político, de un escritor, de un científico, de un artista; de percibir su tono de voz; de contemplar paisajes y lugares que no conocemos y adonde nunca podremos ir personalmente, así como sus gentes y los especímenes de su fauna y de su flora. Todo eso me parece positivo, es demasiado obvio. Pero eso no me impide ver otras cosas que me parecen negativas. No quiero repetirme, pero sí destacar que el conocimiento que esos medios te deparan es demasiado emotivo y muy poco razonante, que la información que te proporcionan de un asunto, por complicado que sea —por ejemplo, una guerra o el funcionamiento de una industria—, se reduce a unas cuantas imágenes y unas pocas palabras, lo que deja en tu ánimo una impresión, un sentimiento y un conocimiento muy simplistas. Además, las tomas de tal personaje, lugar o acción han sido cuidadosamente elegidas por el director-programador, de modo que esa realidad que estás persuadido de ver con tus ojos es, *en realidad*, un complejo de imágenes rigurosa y tal vez tendenciosamente manipulado.»

132. La televisión, el cine, la fotografía, el teléfono, el ordenador han tecnificado las relaciones con los demás y con el mundo en general. Digo «tecnificado» en el sentido de «reducido» a un programa simplificador.

133. Los que todo lo ven a través del cine y la televisión son como esos enamorados que, al centrar toda su atención en el objeto

de su pasión, lo distorsionan hasta hacer de una frase una montaña y de una persona un monstruo.

134. La realidad sustitutoria de la información televisiva actúa como un combinado de drogas estimulantes y tranquilizantes que, además, sustrae a cada persona miles y miles de horas que podría dedicar a otras formas de vida y convivencia.

135. Las emociones fuertes suelen ser la *debilidad* de los intelectuales. Así creen curarse de la *blandura* de su profesión y de su modo de vida, tan acomodaticio y parecido al del clero de la decadencia. Por éste entiendo el que Stendhal describe en *El rojo y el negro* y *La cartuja de Parma*.

136. El *funcionalismo* de tipo técnico-organizativo no suele ser sino la reducción de las funciones psíquicas a un programa reductor: el interés económico, la moda...

137. Los pobres diablos que, en las revistas del corazón, ocupan los sitios de los dioses, después de haber sido éstos destronados.

138. La televisión, internet, ofrecen pobres sucedáneos de relaciones personales. Dígase lo mismo de las relaciones con la Naturaleza que esos medios proporcionan.

139. Las *cosas* educan al hombre. Hacen que llegue a conocerse a *sí mismo*: en sus reacciones –físicas, fisiológicas, emotivas...–, en sus acciones, actuaciones... En los últimos años se ha transformado el mundo de las cosas: en vez de naturaleza, megalópolis; en vez de bosques, redes viarias; en vez de árboles, edificios; en vez de animales, modas vestimentarias... Y están las *cosas* de los medios, unidimensionalizadas, si se las compara con las del mundo físico.

140. Se les estabula, se les inmoviliza en guarderías, aulas, patios, se les atornilla a un pupitre frente a libros, pantallas informáticas, televisivas. Se les sustrae al aprendizaje que procura el trato directo con las cosas, con los meteoros, con los accidentes del terreno, con la infinidad de sus habitantes y contenidos, ya orgánicos ya inorgánicos, con las personas. A cambio, se introduce en sus cabezas, como si fuera un disquete de ordenador, el mundo reductor de las pantallas y los aparatos. Escuela de paralíticos, así podría llamarse la enseñanza estabularia que se da a los niños.

141. Escuela de prisioneros, en eso acaba la escuela estabularia de paralíticos. Los niños no aprenden a valerse por sí mismos, la enseñanza se reduce a hacerles dependientes.

142. Y nos vamos acostumbrando a tratar a las personas como a sus *dobles* televisivos o informáticos, y a nosotros mismos, en justa correspondencia, como a pobres diablos.

143. Al alejarle del medio *natural* –las faenas agrícolas, los animales, los meteoros, la tierra, los ríos, etc.– se priva al niño de lo mejor que puede dar de sí la *educación de las cosas*. Las infinitas gradaciones de la luz y el color que ofrece el campo, la variedad de los seres que lo habitan, los ciclos estacionales de la naturaleza, los movimientos y reacciones del propio cuerpo... son por sí mismos una educación muy superior a la que se imparte en las escuelas. El afinamiento de la vista, el oído, el olfato, el gusto, la propiocepción muscular, el tacto, etc., que proporciona el contacto con las cosas de la Naturaleza ha sido sustituido por el contacto –consistente en pobres esquemas visuales, auditivos y táctiles– con teclas y mecanismos. De la escuela de la vida y el movimiento, de las cosas y el cuerpo, de la realidad *natural*, se ha venido a caer en la subescuela de la parálisis, la servidumbre y las apariencias técnicas.

144. Las cosas y el cuerpo, he ahí nuestros verdaderos maestros. Sus ayudantes, a menudo tan rudos, son las enseñanzas de los hombres.

145. No se enseña, o sólo se enseña empíricamente, a *componer* imágenes y afectos, materia prima de la que está hecha la persona. En el manejo de estas técnicas el hombre no ha progresado gran cosa respecto a sus antepasados de hace veinte mil años, con el agravante de que el espíritu de cooperación y mutuo apoyo reinante, al parecer, en aquellas edades ha sido sustituido por el de la competencia y la desconfianza, y de que a las maravillosas imágenes del mundo natural le ha sucedido el imperio de los sucedáneos.

146. Dice Santayana: «El lado soleado era el estudio de la naturaleza, en el que toda exploración era gozosa y libre de malas pasiones y prejuicios. Lo mismo podía decirse de las matemáticas, que, si no tan soleadas como la geografía o la astronomía o la ciencia natural, por lo menos estaban puras de toda humana contaminación. Solamente las materias no humanas eran adecuadas al espíritu humano. Desgraciadamente, no había más remedio que estudiar también las materias de orden humano. El mundo humano era tan horrible para el espíritu humano que para hacerlo parecer un poco decente e interesante había que ignorar la mitad de los hechos, y poner una falsa fachada a la otra mitad. De ahí toda esa incubación de fábulas». El párrafo anterior refleja el punto de vista del joven «puritano» que da nombre a la novela¹⁵.

147. Frente a esa visión, Pascal señaló que las «ciencias abstrac-

¹⁵ *El último puritano*, ed. cit., t. I, págs. 196-197.

tas» de la Naturaleza «ne sont pas propres à l'homme». De ser un testimonio de Dios, el signo más adecuado de la inteligencia ordenadora de lo real y dispensadora de todo valor, la «igualdad geométrica» que reina en la Naturaleza pasó a ser, a sus ojos, *inhumana*.

148. El mundo es el lado soleado para el conocimiento, la carne el tenebroso. La carne es el lado soleado para el afecto, el mundo el tenebroso. La simetría, algo forzada, de las dos frases anteriores oculta que al conocimiento, sea del mundo o de la carne, compete la luz, y a la carne, no tanto la oscuridad como el calor.

149. Si se quiere entender lo que ha pasado en el siglo XX, sobre todo en su segunda mitad, hay que fijarse en el número y la intensidad de los nuevos estímulos a que los hombres se han visto sometidos, y en la abundancia de nuevas situaciones que se les han abierto. A los cambios producidos en el medio urbano (calles, tiendas, oficinas), en los transportes (aéreos, terrestres, marítimos), en el ocio (dentro y fuera del hogar), y a la plétora de nuevos artículos de consumo (los electrodomésticos, los informáticos, la alimentación), se ha sumado una oferta virtualmente infinita de situaciones imaginarias gracias a las técnicas de la publicidad, el cine, la televisión, los ordenadores, la telemática. Lo masivo de la *estimulación* ha desencadenado procesos afectivo-motores de apetición/aversión, o los ha intensificado, en tanto que la multiplicidad de las nuevas situaciones ha generado sentimientos de perplejidad y desorientación. Para superar el estado de sobreestimulación y desorientación el individuo se ha visto obligado a un constante reaprender nuevas fórmulas conforme a las cuales conducirse, sin por ello tener la seguridad de la calidad de los métodos empleados. ¿No ha llegado el momento de hacer *inventario* de las *nuevas ofertas* y de elaborar metodologías de autoformación que respondan adecuadamente a los problemas y retos de la época?

150. En las sociedades premodernas el individuo se encuentra con un número muy reducido de situaciones vitales (familiares, profesionales, sociales, políticas, ambientales, etc.) rigurosamente codificadas, lo que le permite aprender fácil y metódicamente a conducirse en ellas. Sólo en contados casos, cae en esos estados de desorientación y perplejidad típicos de las sociedades modernas. Lo mismo ocurre con la estimulación de las *ofertas* que le llegan de la sociedad.

151. Como reacción a la inundatoria plétora de las *ofertas* de uso y consumo se disparan los movimientos de la imaginación y con

ellos los de apetición y aversión, los de malestar y bienestar, los de las afecciones y pasiones. En esa coyuntura, si el individuo trata de ser selectivo se siente víctima de la congoja, al no poder estar seguro de su capacidad para la selección, pero si opta por abandonarse a la sobreestimulación cae en estados maníaco-depresivos. En ese punto se le abren dos caminos: el más fácil conduce a un hedonismo escéptico y banalizador cuyo criterio último es: «me apetece, no me apetece», «me siento a gusto, no me siento a gusto», sin ulteriores indagaciones sobre el valor de esos sentimientos y las consecuencias, a menudo indeseables, que generan. El más difícil es el que va hasta donde es posible en la indagación, para lo que se requiere mucho esfuerzo de razonamiento.

152. Todo proceso de embrutecimiento y avasallamiento de las inteligencias se basa en el rechazo de algo tan obvio, tan evidente, tan simple, como que hay cosas que están mejor y cosas que están peor, cosas de calidad superior y cosas de calidad inferior. No querer ver las cosas así es señal de que la racionalidad padece eclipses y que la superstición y el fanatismo pueden revestir, entre otras formas, la del *igualitarismo* a ultranza. De un igualitarismo hipócrita, pues si uno se ve en la precisión de someterse a una operación quirúrgica no se pone en manos del primero con el que se cruza en la calle.

153. Asombra pensar que cosas tan obvias son ignoradas por gentes que pasan a veces por dechados de saber e inteligencia.

154. Es evidente que hay cosas mejores y peores, cosas de calidad superior y de calidad inferior, ya que a cada momento estás *prefiriendo* unas cosas a otras. Si prefieres una cosa a otra es obvio que la cosa preferida te parece mejor que la postergada. ¿Pero no puedo *equivocarme* al elegir una cosa en lugar de otra? Obviamente, pero *eso mismo* quiere decir que puedes conocer *mejor o peor* las cosas, lo que demuestra que unas cosas son mejores que otras.

155. Lo grave está en no ser capaz de llevar a la conciencia el hecho obvio y evidente de que a cada momento estás *prefiriendo* unas cosas a otras, pues sólo en el plano de la conciencia puedes asegurarte de que *es efectivamente* mejor lo que solamente te ha *parecido* mejor.

Sobre Dios y la materia

1. «Lo primero fue el vacío ilimitado, después la materia y... el amor.» Así canta Hesíodo, el más antiguo de los teólogos de Grecia, el origen de las cosas y de los dioses¹. Lo del vacío se entiende, pues sin un contenedor nada podría llegar a la existencia, y si el contenedor es lo vacío, ¿cómo ponerle límites? Lo de la materia también se entiende, pues las cosas deben estar hechas de algo. Pero ¿y el amor? ¿Por qué dice el poeta² que es el más antiguo de los dioses?

2. Spinoza define el amor como un «Gozo al que acompaña la idea de una causa exterior». La definición tradicional de «la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada» no expresa la esencia del amor, sino una propiedad y consecuencia suya³. Como amar es, pues, gozar, y por ello, básicamente, *sentir*, sentir que se está vivo, se entiende que Hesíodo ponga al amor junto al vacío y la materia: sin el amor, el vacío-materia no sería perceptible, no tendría vida. Ahora bien, tanto el sentir cuyos dardos se dirigen al conocimiento como ese otro, más secreto, del que están hechos los gozos y las penas son rasgos inherentes de la persona. Por eso, Eros, a diferencia del vacío y la materia, es la primera entidad divina *personal*, el dios más antiguo.

3. La tradición de que se hace eco Hesíodo atribuía a Eros la condición de ser principio de relación y armonía, ya que, por ser gozo, el amor incita a la unión. Su existencia y acción eran, pues, necesarias para originar las cosas y los dioses. Sin él, el Universo habría si-

¹ Primeros versos de la *Teogonía*. Literalmente, «caos» en vez de «vacío», y «tierra» en vez de «materia».

² «Y con Hesíodo coincide también Acusilao en que después del Caos se produjeron estos dos seres: la Tierra y el Amor. Y Parménides dice respecto de la generación: "Fue Amor el primero que concibió de todos los dioses". Así pues, por muy diversas partes se conviene en que el Amor es el dios más antiguo», Platón, *El Banquete*, 178b, Madrid 1987, pág. 40.

³ *Ética*, III, escolio a la proposición XIII y explicación de la VI definición de las afecciones de esa misma parte.

do una masa informe: ni la materia habría podido entrar en relación con el vacío, ni una parte de la materia con otra. Sólo gracias a Eros la masa universal pudo llegar a ser cosmos y vida.

4. Como el amor crea vínculos por doquier y hace sentir el gozo suscitado por esos vínculos, Eros es el gran mago, ya que el fin de la magia no es otro que la creación de vínculos entre las cosas. Si Plotino llama maga a la Naturaleza es porque vincula la indeterminación infinita de la materia con la infinita determinación del entendimiento. A la mágica sustancia del Universo bien se la puede llamar Eros.

5. Lo que viene a decir el viejo poeta-teólogo, con el lenguaje de la alegoría aún más que del mito, es que la materia contenida en el vacío es y se manifiesta en la medida en que el amor obra en ella; que el Universo es lo que es, y como es, gracias a las formas y medidas que el amor tiene dispuestas, pues el amor es también entendimiento. Es lo que intuyó Platón cuando dijo, en el *Timeo*, que, al formar el Universo, el Entendimiento obró *movido por el amor*, quiso participar a la materia los tesoros del mundo ideal.

6. Los objetos que muestran los qualia son cuerpos hechos de algo. Ese *algo* es la materia. Los qualia muestran los cuerpos, pero no la materia. Ésta sólo puede aprehenderse de forma indirecta, a partir y a través de series sucesivas de qualia. Tampoco el entendimiento puede percibirse en sí mismo, sino a través de las cosas sentidas-entendidas.

7. Como el objeto corporal-material es accesible a la inspección simultánea de varias personas o de una sola persona en varios momentos, la materia de que están hechos los cuerpos y el entendimiento en que se resuelve toda inspección son condiciones últimas de intercomunicación.

8. ¿El entendimiento y la materia son dos modos de ser del propio entendimiento? Según esto, tendríamos *un* entendimiento como reversión-a-lo-uno y *otro* entendimiento como conversión-en-lo-otro. Si es lo *otro*, entonces la materia no puede ser exacta, idéntica a sí misma. ¿No radica ahí la relativa indeterminación en que se presenta?

9. ¿Las cosas del mundo tienen una naturaleza diferente del pensamiento en el que se nos hacen presentes? Concedámoslo, pero aun así, ¿qué posibilidad hay de averiguarlo? Ninguna, pues todo lo que existe sólo se me ofrece en forma de pensamiento, de cosas sentidas-entendidas.

10. Pero la realidad física no se agota en el acto de sentirla, de

pensarla, de entenderla; sigue existiendo aun cuando no la sienta ni la piense ni la entienda. Concedo que siga existiendo cuando tú, yo o aquél no la pensamos, pero ¿se podría concebir si no se la pudiera pensar? ¿Se puede saber algo de ella al margen del pensamiento?

11. Del entendimiento sé que siempre se da en función de los qualia. De éstos supongo que son los términos de la realidad física. ¿Ésta existe en función de los qualia, como término del sentir-entender?

12. Concedamos que las cosas del mundo estén hechas de materia, pero, en ese caso, ¿cómo es posible conocerla, si no es pensable? Que la materia no puede ser pensada por principio, ¿no es suponer demasiado?

13. Si la materia es una realidad que subyace a los objetos de los qualia y que en sí no puede ser pensada, ¿qué razón tenemos para afirmar que existe independientemente del pensamiento de los objetos de los qualia?

14. Si lo igual debe ser conocido por lo igual, ¿cómo reconocer la materia si no es, de alguna forma, pensamiento o algo congruente con el pensamiento?

15. El objeto-fundamento del quale ¿no debe ser algo relacionado con el sentir-entender? Pues no hay sentir-entender sin qualia sensa-cogitata, y no hay qualia sensa-cogitata sin sentir-entender. Sin embargo, se suele decir que el objeto-fundamento del quale está hecho de una sustancia *independiente* del sentir-entender. ¿Pero qué se puede saber de esa supuesta sustancia si no es a través de los qualia sensa-cogitata?

16. El origen de la materia no puede ser radicalmente diferente del origen del entendimiento, pues aquélla no tiene sentido sin éste, y éste no tiene objeto sin aquélla. El entendimiento es un poder unificante, la materia multiplicante –de qualia–, pero no *caótico*, pues sus multiplicidades se dan de forma coordinada y por ello son *inteligibles*.

17. La materia sólo puede ser concebida por la mente porque los cuerpos son sentidos, pensados, entendidos. ¿No quiere esto decir que la materia de que están hechos los cuerpos es un modo del entendimiento, que hay dos modos de entendimiento, el *uno* pensante o sentiente-entendiente, y el *otro* pensado o sentido-entendido? ¿Cómo caracterizar a esos dos modos? ¿Diremos que el uno, la materia, es especialmente opaco y oscuro, y que el otro, el pensamiento intelectual, es especialmente transparente y claro? ¿Que el uno

(la materia) es *apertura* a pluralidades indefinidas, y el otro (el pensamiento intelectual) *clausura* en unidades definidas?

18. Qué sean en sí los cuerpos, independientemente de su ser apariciones de qualia-quanta coordinados de forma relativamente estable, ¿podemos saberlo? El término que empleamos para llamar a eso-en-sí es materia. La materia es el residuo de indefinición, de otredad que queda cuando examinamos los cuerpos.

19. Ninguna porción de la materia es exactamente igual a otra, ni igual a sí misma en cada momento sucesivo, sin los cuales es inconcebible. No obstante, todas las porciones de materia forman parte de un mismo sistema.

20. Cada porción del mundo *comprende, refleja*, la totalidad del mundo (Leibniz).

21. ¿Qué es en sí el sentir-entender? ¿De qué está hecho el sentir, el pensar, el entender? Esa *materia cognoscitiva*, ese sustrato del sentir-entender, tampoco lo muestran los qualia. Pero, mientras que el sentir-entender se me muestra como lo que ilumina, presentiza, determina, la materia corporal se me ofrece como lo susceptible de iluminación, de presentización, de determinación.

22. El fondo de tiniebla que hay en el núcleo de la realidad ¿no es efecto de la disimetría entre el sentir-entender y lo sentido-entendido, entre el principio de determinación y el de indeterminación, entre lo *uno* y lo *otro*?

23. Las condiciones de heterogeneidad en que se encuentra el principio sentiente-inteligente en su incardinación mundana, ¿no hacen que no pueda sentirse-entenderse a sí mismo, independientemente de lo sentido-entendido?

24. Dado que la realidad exterior sólo puede presentarse *sub specie cogitationis*, bien puede decirse que la *cogitatio* se da de dos maneras fundamentales, como agente (lo pensante) y como paciente (lo pensado). Este último ¿no consiste en otredad, heterogeneidad?

25. ¿El pensamiento no es algo así como un *mundo gasificado* y el mundo algo así como un *pensamiento fosilizado*?

26. ¿No se debe admitir que en toda porción de la materia hay una semilla de entendimiento? ¿No está ya el entendimiento en los movimientos de la ameba, en las revoluciones de los astros, en las vibraciones de las partículas? Si hay entendimiento es porque hay forma, y si hay forma es porque hay relaciones, armonía, entendimiento.

27. ¿La reflexión y la refracción de la luz (el espejo) no es *señal*

de que *todo* es susceptible de consciencia y vida, de que todo está impregnado de alma y entendimiento?

28. Pero el entendimiento sólo se hace presente o se vuelve conocimiento cuando se da un cierto nivel de organización de la materia... ¿No será a la inversa, que los niveles de organización de la materia estén en función del fin perseguido por el entendimiento, del plan que éste se ha trazado; de su *forma de relacionarse* con lo *otro*, con lo sentido-entendido, con la materia?

29. Es como si el entendimiento que penetra la materia no pudiera o no quisiera hacer inteligente a toda su masa de la misma forma, pero como si su meta fuera dar lugar a una inteligencia (la humana) capaz de enfrentarse a un objeto tan vasto como es el formado por los diferentes niveles de la realidad material.

30. Como los nexos que encuentro en el pensamiento tienen correspondencia con los que encuentro en la realidad física, cabe preguntarse si la esencia del mundo es hacerse presente al entendimiento en el pensamiento. Sin un pensamiento que lo refleje, el mundo dejaría en cierto modo de existir, de tener sentido.

31. Metafóricamente, ¿no se debería atribuir al mundo el complejo de Narciso?

32. ¿El entendimiento es el regreso de la multiplicidad a la unidad y la materia el progreso de la unidad a la multiplicidad? ¿Son dos abismos, el uno de luz, el otro de tiniebla; el uno de plenitud, el otro de vacuidad; el uno de gozo, el otro de sufrimiento? ¿En esto hay algo más que una simple metáfora?

33. La metáfora poética, ¿no tiene más valor de verdad que el que le atribuye la lógica, la ciencia positiva? ¿No depende del nivel de comprensión desde el que se considere la realidad?

34. En el instante en que el abismo-de-gozo sale de sí, para darse, se formaliza como uno-y-otro. En el otro está el abismático núcleo de la materia. La eclosión del sentir-entender se produce en función de lo otro surgido del abismo-de-gozo, en cuanto que lo uno pone lo otro (similitud de la primera y la última hipótesis del *Parménides*).

35. El uno-abismo, al salir de sí mismo, a fin de generar el ser del Universo, originó simultáneamente el uno-entendimiento-determinación y, como envés, el dos-entendido-indeterminado, la materia universal.

36. Comprender algo es unificar una multiplicidad. El entendimiento es la manifestación radical del Uno como *forma* y como *potencia*. La potencia activa del entendimiento se manifiesta necesi-

riamente como unidad. La unidad es el principio de toda relación y conexión. La relación y conexión es una unidad que vuelve a sí misma por medio de la otreidad. Se pone un *límite* a lo que provisionalmente se ha dado como *ilimitado*. Eso es la armonía.

37. Entendimiento y materia se diferencian en que el primero es principio de unificación de los qualia, en tanto que la segunda lo es de multiplicación. El examen de lo *material* siempre ofrece la posibilidad de nuevos qualia, con eventuales coordinaciones nuevas de los mismos. El ejercicio del entendimiento siempre procede a efectuar nuevas coordinaciones, de modo que, reuniendo, se opone a la dispersión cualitativa de lo material.

38. ¿Debo decir que el en-sí de la materia y el en-sí del entendimiento son dos sobrerrealidades abisales del Uno? ¿Debo decir que el entendimiento es la potencia de hacer, de actualizar, y la materia la de hacerse, de padecer, y que lo que está más-allá es simple y puro poder, acto infinito e infinitamente unificado?

39. ¿La materia universal sólo tiene sentido como instrumento para la eclosión del sentir-entender mundanizados, en la medida en que el recipiente de la materia es capaz de ello?

40. La materia es lo otro, pero lo otro supone lo uno. Otreidad que no se reduce a la unidad –como en el caso de los números, que también implican la otreidad del *más-menos*– ni a la exactitud de los principios lógicos.

41. Mientras que en el mundo físico reina el principio de vaguedad, pues toda cosa es *vagamente lo que es, unidad* que remite a *otreidad*, cosa que es *más-o-menos*; en el mundo del protorreferente, como es el de los números, reina el principio de exactitud, en el sentido de que todo objeto o cosa es *exactamente lo que es*, o sea *unidad* que remite a otra cosa que es también *unidad*.

42. La materia es, constitutivamente, determinación-indeterminación: uno-dos, desde el punto de vista numérico; opacidad-transparencia, desde el punto de vista físico; inteligencia-ignorancia, desde el punto de vista representativo-cognitivo. Lo decisivo está en que el ser, la inteligencia y la forma no le vienen de sí misma, pues ella es objeto-de-creación. Ha sido creada o generada *in absoluto* conforme a determinadas pautas y razones.

43. Que a la materia no le viene de sí misma el sentir-entender se ve porque, excepto en el hombre y en los seres vivos que le son próximos, la materia es ciega a sus configuraciones y procesos, no tiene consciencia de ellos. No es ella quien los genera; sólo se generan en y a través de ella. Si admito, por hipótesis, que la materia es la

fuentes del sentir-entender, como este poder sólo aparece en el hombre y en los seres vivos próximos, entonces el hombre y esos seres serían la fuente del sentir-entender de la materia, lo que es absurdo, pues el hombre y los otros seres no entienden *por qué* entienden, no sienten-entienden *por qué* sienten-entienden.

44. Los elementos corpóreos —las partículas elementales— son ciegos, si los comparo con el tipo de consciencia que poseen el hombre y los demás seres pensantes. Sin embargo, esos elementos ciegos e inconscientes acaban generando la visión y consciencia que veo en el hombre. *Saben, pero no saben que saben.* ¿Qué es lo que sabe y sabe que sabe? El entendimiento. Éste forma los elementos corpóreos a fin de que se adapten a la identidad del propio entendimiento.

45. La vibración más elemental de que está constituido el Universo, o sea la razón conforme a la cual está diseñada esa vibración, onda o corpúsculo, es apta para desarrollar, y por tanto contiene en semilla, las formas más elevadas de intelección. Pero como esa razón es ciega respecto a su naturaleza, origen y posibilidades, debo concluir que esa razón no es inherente a la materia universal, sino que ésta es el medio de que Alguien supremamente sentiente-inteligente-sentido-inteligido se ha servido para hacerla manifiesta en el tiempo y el espacio.

46. ¿No se demuestra la existencia de Dios a partir de los cogitatos, ya que sólo existen y pueden existir en relaciones de dependencia y están dotados de una estructura y ser que no pueden haberse dado a sí mismos y que tampoco el Yo pensante les ha dado ni puede darles? ¿No se deduce de ahí que hay que postular la existencia del Uno-Dios?

47. Soy consciente de que tengo consciencia, y soy consciente de que los constituyentes corporales o materiales que me permiten tener consciencia no tienen consciencia. No obstante, desde los orígenes, en esos elementos «ciegos» estaba la posibilidad de la consciencia, una consciencia que en sí mismos no tenían, por lo cual ellos mismos no podían haberse dado esa posibilidad o proyecto de consciencia. Alguien supremamente consciente tiene que haberles dado esa posibilidad y proyección. A ese Alguien lo llamo Dios.

48. Dice Edgar Morin: «El hombre, hasta ahora, no ha hecho otra cosa que volver a poner en actividad parcialmente una inteligencia que ya había organizado y creado a los seres vivos, incluido él mismo; su inteligencia vuelve a descubrir las invenciones, procesos, técnicas, descubrimientos que, hace dos mil millones de años,

constituyeron ya el organismo celular. ¿Cómo ha podido dicha inteligencia reactivarse, en fulgores y a través de los individuos, para permitir los grandes descubrimientos técnicos? Existe una inteligencia que nos precede, que nos ha hecho, que está en nosotros. ¿Por qué está tan totalmente ciega? ¿Ella para con nosotros? ¿Nosotros para con ella?»⁴.

49. Morin pasa por alto el punto esencial: mientras que la inteligencia primera conoce *desde dentro*, la segunda, o humana, sólo *desde fuera*. Si la inteligencia de los elementos materiales está ciega, ¿no quiere eso decir que la que esos elementos ciegos revelan no es realmente suya, ya que son *ciegos*, sino *prestada*?

50. Al decir que el entendimiento humano es un entendimiento derivado y posterior, y que la Naturaleza revela la existencia de un entendimiento anterior y primigenio, Morin se hace eco de aquello que dijo Spinoza: «Si pertenece el entendimiento a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser por su naturaleza posterior (como muchos piensan) a las cosas que conoce, o existir al mismo tiempo que ellas, puesto que Dios es anterior a todas las cosas por su causalidad; sino que, por el contrario, la verdad y la esencia formal de las cosas es tal porque existe de tal modo objetivamente en el entendimiento de Dios»⁵.

51. A menudo se pide una prueba de la existencia de Dios que sea equiparable a las que se emplean para demostrar las cosas del mundo fenoménico. «Demuéstrame que existe Dios de forma tan clara como es para mí que te estoy hablando.» Si se pudiera demostrar la existencia de Dios mediante esa clase de argumentos habría que concluir que lo que se demuestra no es Dios, sino otra cosa, algo muy inferior.

52. ¿No es absurdo querer tener de Dios, de su existencia, el tipo de evidencia que tengo acerca de las cosas del mundo? ¿Dios reducido a simple cosa, hecho susceptible de una demostración semejante a las que se emplean para las cosas del mundo fenoménico! Si las relaciones numérico-geométricas existen sin por ello ser intuitibles en forma de sensa, con cuánta más razón Dios, protorreferente del Uno-Gozo.

53. ¿No ha de comprender Dios en sí mismo toda especie de sensación e inteligencia, la de todos los seres sentientes e inteligentes que pueblan el Universo, con todos sus actos de sensación e inteli-

⁴ *Diario de California*, Madrid 1973, págs. 46-47.

⁵ *Ética*, I, escolio a la proposición XVII.

gencia? Dios todo lo siente, todo lo entiende, pero liberado de las condiciones espacio-temporales y mundano-carnales del sentir y el entender.

54. «La creencia en un Dios personal y espiritual –dice Unamuno– se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad. Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independiente del Universo, que es su estado de conciencia *ad extra*.»⁶

55. Las realidades transfísicas, protorreferentes, no son sólo inherentes al pensamiento, sino también a la realidad en su conjunto, pues el pensamiento no es nada sin el objeto pensado.

56. Dice Max Scheler: «Es un completo error anteponer el “yo soy” –como Descartes– o “el mundo existe” –como santo Tomás de Aquino– a la afirmación general “hay un ser absoluto” y querer alcanzar esta esfera de lo absoluto mediante una *inferencia*, fundada en aquellas primeras especies de ser»⁷. La primera afirmación es, sí, un completo error; la segunda no sólo no es un error, sino que en ella se funda todo lo que cabe averiguar, saber, conocer. Si no hay consciencia de que «el mundo existe», ¿cómo puede haberla de que «hay un ser absoluto»? Por otro lado, es falso que deba identificarse la filosofía que se funda en «el mundo existe» con la de santo Tomás.

57. Dios como creador de los protorreferentes de los objetos físicos y matemáticos a través del sentir intelectual (Nous), y de los estados anímicos a través del sentir afectivo (Psique). Esas creaciones implican, como protorreferentes, los paradigmas de la mundanidad y la somaticidad.

58. Doy a Juan y Pedro unos versos escritos en español y les pido que *reconstruyan el original*. Juan, que conoce muy bien la literatura latina, no tarda en descubrir que se trata de la traducción de unos versos de Horacio. Después de algunos tanteos, me entrega unos versos en latín que, efectivamente, son muy parecidos a los del original. Pedro, en cambio, no sabe nada de la literatura latina, ni que existe el latín. Para él *reconstruir el original* es algo así como cuando un carpintero hace un mueble empleando como modelo otro mueble, o como cuando un dibujante retrata los rasgos de una cara, o

⁶ *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., capítulo VII, pág. 175.

⁷ *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. cit., pág. 110.

como cuando alguien analiza y explica una frase a fin de hacerla entender mejor. Al cabo de un rato, Pedro me entrega un texto escrito en español en el que explica la significación de los versos que le he dado. Respecto a la *idea original divina*, conforme a la cual está hecho el mundo, la inteligencia humana es como la de Pedro. No sabe a ciencia cierta que exista, ni siquiera que pueda existir. Para él *reconstruir el original* (la idea divina) consiste en describir el mundo de la forma más sistemática e intentar explicar su sentido. Si alguien le dice que para conseguirlo debería elevarse al plano del *original*, el de la lengua divina en la que está escrito (hecho) el mundo, seguramente replicaría que eso no es propio de la inteligencia humana.

59. Números, qualia: lo dado. Dios: el dante.

60. Si un mundo sin Dios es una pompa de jabón, con Dios la pompa de jabón es un mundo, o lo implica.

61. Lo sensible, lo inteligible, lo decible, lo numerable, lo espacial, lo temporal, etc., implican lo insensible, lo ininteligible, lo indecible, lo innumerable, lo inespecial, lo intemporal, etc. El sí implica el no. A la conjunción de esas dos series la llamo Dios, *coincidentia oppositorum* de infinita luz e infinita tiniebla. Y también amor, principio de toda relación y conexión.

62. Como excitación infinita que se resuelve en infinita quietud, el dolor existe infinitamente en Dios en cuanto que se resuelve en gozo infinito. El Dios hecho carne o, mejor, la carne hecha Dios.

63. Unamuno advirtió la síntesis de felicidad y sufrimiento que se resuelve en Dios: «Dios no es sino el Amor que surge del dolor universal y se hace conciencia». ¿Pero es el amor el que surge del dolor? ¿O es éste, más bien, el que brota de aquél? Y Unamuno agrega, aproximándose aún más al maniqueísmo: «Dios es [...] conciencia presa de la materia y luchando por libertarse de ella», y «Dios, la conciencia del Universo, está limitado por la materia bruta en que vive, por lo inconsciente, de que trata de libertarse y de libertarnos. Y nosotros, a nuestra vez, debemos de tratar de libertarle de ella. Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las conciencias, presa de la materia pasajera, y todos sufrimos en Él». La doctrina de que el hombre puede contribuir a la liberación y salvación definitiva de Dios, caído en las garras de la materia, es típicamente maniquea⁸.

⁸ *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., capítulo IX, pág. 213; capítulo VII, pág. 167; y capítulo IX, pág. 222.

64. Al bien protorreferencial que hace que las cosas puedan ser lo que son se le puede llamar principio universal de *aptitud*, lo que implica que engloba todo lo que es. También se le puede llamar el límite o la determinación protorreferenciales, o sea el principio universal y protorreferencial de limitación y determinación, subsidiario del principio de armonía.

65. El Uno no puede *identificarse* consigo mismo, pues dejaría de ser Uno. El sentir-entender no se puede sentir-entender a sí mismo, pues pasaría a ser algo sentido-entendido. ¿Pero no se puede concebir un sentir-entender que se sienta-entienda a sí mismo, aunque no sepamos cómo pueda ser semejante autoflexión en su ipseidad? Cabe tener un vislumbre a través de las parejas de términos correlativos, en las que el uno implica necesariamente al otro: abajo-arriba, derecha-izquierda, etc.

66. ¿Y si todo fuera fruto del azar? Entonces deberías atribuir al azar la posibilidad de la consciencia que experimentas en ti mismo y adviertes en los otros. Pero si atribuyes al azar la posibilidad de la consciencia, entonces el azar debe ser supremamente consciente, y si es supremamente consciente, ¿cómo va a ser puro azar?

67. La relación entre lo pensante y lo pensado, entre el sentir-entender y el mundo-carne, puede compararse a la relación que hay entre las dos caras de una cinta de Moebius.

68. Según esto, en su plenitud la realidad consiste en una torsión, un bucle.

69. No hay nada más unido que el sentir-entender y el mundo-carne. Pero se trata de una forma de unión cuyo protorreferente o prototipo no es racional, tampoco irracional, sino transracional y arbitrario, divinamente arbitrario. Las condiciones del primer término se dan a una con las del segundo. Ni el Yo *constatativo* de Descartes ni el Yo *constitutivo* de Kant. El sujeto que constata o constituye es un objeto del sentir-entender. Lo que es es el sentir-entender.

70. El Yo no es una realidad sustancial y primaria, ni lo es la materia de que está hecho el mundo, sino, escalonadamente, el sentir (alma), el entender (nous) y el principio de los principios (Uno o Bien). El alma está volcada, ya al exterior –el mundo como conjunto de cuerpos, de fenómenos–, ya al interior –la carne, el sentimiento–. El nous o principio consciente es lo que hace inteligible ese sentir del alma. A su vez, el nous es inconcebible sin el Uno o Bien, del cual deriva. Así en el Uno o Bien está la luz infinita y la infinita tiniebla.

71. ¿La Creación del Universo se produjo a consecuencia de al-

go así como la extracción y fosilización energética de una parte de la Unidad? Decir una parte es lo mismo que decir que la Unidad se desdobló y, al desdoblarse, obró en sí misma una cierta indeterminación que, sin perder el carácter de excitación-resolución, se fosilizó en la forma de la materia universal.

72. ¿Por qué obró así? Por el amor que la Unidad-Inteligencia es; por su amor-gozo ante todos los seres sentidos-entendidos, sentientes-inteligentes, cuya existencia dependía de su acto creador. ¿No es por eso por lo que todos y cada uno de los seres, y en particular los humanos, llevan impreso en su constitución más íntima el sello del viejo enigma divino?

73. En contra de la eternidad del Universo. Si fuese eterno, *este* momento debería contener todos los momentos posibles; no podría haber sucesión, sólo instantaneidad. El secreto del tiempo está en que, en y a cada momento, sólo puede darse *ese* momento preciso (vagamente preciso), si bien ese momento está relacionado con todos los demás y en él todos se reflejan de alguna manera.

74. La fuerza del mito platónico-estoico de la Providencia. Reaparece en el cristianismo y en el gnosticismo bajo la forma del reinado mesiánico y de la asistencia del Espíritu a lo largo de la historia; en el maniqueísmo, bajo la forma de la futura y definitiva victoria del Padre de las Luces sobre el Príncipe de las Tinieblas; en la Ilustración dieciochesca, bajo la forma de la progresiva difusión de las luces, que está en la base del mito decimonónico del progreso; adopta el atuendo de la dialéctica hegeliana y su glorificación del Estado prusiano, el de la dialéctica marxista y su dictadura del proletariado, que llevará al reino de la libertad y la igualdad de la sociedad comunista, y el de las actuales ideologías del utopismo economicista-tecnológico. El fondo que esas doctrinas tan variadas no llegan a hacer consciente es la estrecha solidaridad –principio de relación, de armonía, de orden– que reina en todos los elementos y niveles de la realidad; que el mundo es, radicalmente, Eros.

75. La idea wittgensteiniana de que el mundo es de naturaleza lógica y está, en cuanto tal, sometido a ley (ver varias proposiciones que llevan la entrada 6) recuerda las posiciones del dualismo gnóstico, elaborado por judíos disidentes del siglo II, y las condiciones de las trincheras de la guerra del 14 en las que se gestó el *Tractatus*. Recuérdesse la conocida proposición 6.432: «Dios no se revela *en* el mundo», o la afirmación de que el mundo está regido por la necesidad lógica y que la lógica es el imperio de la tautología. El núcleo del gnosticismo es eso.

76. Quien se olvida del amor está siempre a punto de caer en el fatalismo.

77. Lo que llamo «mal» no es sino la indeterminación-excitación sin la cual no habría la libertad de elección que hace posible hacer el bien. Ontológicamente, la otredad.

78. ¿Qué condiciones de existencia debía reunir la sustancia de que está hecho el Universo en la idea divina, anterior a la Creación? La primera, ser objeto del entendimiento y, en sus concreciones, de la sensación desde un determinado punto del tiempo-y-el-espacio. La segunda, ser susceptible de determinación intelectual-sensitiva, de forma que siempre quedase un margen o resto de indeterminación. La tercera, tener una estructura tal que hubiera una cierta congruencia entre las apariencias que puede ofrecer a los diferentes órganos de la sensación-intelección. La cuarta, poseer una determinada acción-actividad y reacción-pasividad. La quinta, modificarse conforme a ciertas pautas estructurales, pero no aniquilarse ni autogenerarse. La sexta, acompañar a los procesos intelectual-sensitivos.

79. ¿Cómo podría la sensación hacer sentir algo y la inteligencia hacer entender algo, si no poseyesen *ya* de alguna manera ese *algo*, las formas-contenidos de ese algo? Sólo que, en el mundo, la sensación y la inteligencia, para suscitar lo que sienten o entienden, están sometidas a numerosas condiciones corpóreo-materiales. Están insertas, como seres extraños, en la red de la materialidad corporal, de lo determinadamente indeterminado.

80. Las formas mundanas y anímicas existen *de iure* desde el *principio*, sólo que, en el mundo, se requiere que se den ciertas condiciones materiales para que existan *de facto*.

81. El Demiurgo del *Timeo*, que es esencialmente nous y logos –encadenamiento de razones–, obra por amor –encadenamiento de fruiciones y afectos–, e imita en su obra la belleza del orden ideal, el de los protorreferentes, fusión de azar y necesidad, de arbitrariedad y razón.

82. Platón piensa que el amor aspira a dar inmortalidad en cuanto que está orientado por la belleza, siendo ésta el resplandor de la sabiduría.

83. ¿En el principio fue el verbo? ¿O fue la acción? ¿O en el principio fue el gozo del contacto, de la conexión, Eros?

84. ¿No será más razonable afirmar, con Aristóteles (en algunas de sus obras) y los estoicos, que sólo existe *este* mundo-universo y que no existen *realmente*, separados y subsistentes, ni las ideas ni los

números? ¿Pero cómo explicar entonces que las cosas de este mundo, radicalmente mutables e impermanentes, existan en conformidad con esos entes «imaginarios» llamados ideas y números, radicalmente inmutables, permanentes? Si es así, ¿no se debe reconocer algún tipo de existencia, aunque no sea física, pero tampoco meramente imaginaria, a las ideas y los números, a las formas de relación y operación que descubren las matemáticas, la lógica, y sin las cuales estas ciencias serían inviables? ¿Existirán entonces en función de los seres físicos y se agotarán en esa función, de modo que fuera de ella no subsista el menor resto?

85. Los números y las ideas no constituyen *materialmente* las cosas del mundo, pues eso es incompatible con entidades de esa clase, ya que su tipo de realidad es puramente formal, estructural, relacional. Pero, aunque su existencia no sea material, ¿no se debe pensar que existen, aun cuando sólo sea formalmente? ¿O habrá que pensar que sólo existen en función de la corporeidad material? ¿Pero esta última afirmación no implica su efectiva existencia no-corpórea, no-material?

86. El mundo físico sólo semiexiste.

87. Si de la verdad del cristianismo se ha podido decir *credo quia absurdum*, de la verdad de la existencia de Dios ¿no se podría decir *credo quia incredibile*?

88. El *Uno-Gozo* o Bien, coincidencia del principio-fin, de lo limitado-ilimitado, de la luz-tiniebla, de la plenitud-vacío – El *Entendimiento-Amor*, resolución de las representaciones en la unidad, principio de visión y coordinación – El *Verbo-Carne*, Alma o resolución de la carne en las representaciones – El *Mundo-Sentido*: Naturaleza, objetivaciones de la multiplicidad corpórea. Estos cuatro grandes niveles, formados cada uno por una pareja de términos, proceden del mismo *Abismo*.

89. Hay un autoconocimiento representativo-objetivo –el hombre como parte del Mundo– y un autoconocimiento afectivo-frutivo –el hombre como parte del Alma.

90. La puerta del autoconocimiento afectivo es, según santa Teresa, la meditación u oración mental. Ésta tiene como referente a Dios o, más explícitamente, a Cristo, paradigma de la persona, unión del entendimiento y el alma en el mundo. Como la oración es una meditación empapada de afectividad y dirigida a lo trascendente desde el fondo del Yo, la humildad y el amor son sus rasgos inherentes. Lo que pretende la oración es, ante todo, *mover*. De ahí que se llame «tullidas» a las almas que no se dejan mover.

91. Visto con una cierta perspectiva, las *Moradas* de santa Teresa es un tratado que tiene importantes rasgos comunes con el *Discurso del método* de Descartes, la *Ética* de Spinoza y el *Leviatán* de Hobbes. Representa el intento de construir una teoría general, no del mundo como representación, sino como afectividad; del mundo como alma. Si tomamos el *Discurso del método* como término de comparación, se ve que, en ambos casos, el fin que se persigue arraiga en el autoconocimiento, en un caso a través de las representaciones, en el otro, de las afecciones. O, por decirlo mejor, en un caso a través de las representaciones objetivas, en el otro a través de las representaciones afectivas. En ambas obras se otorga la misma importancia a lo que hay de ficticio en nuestras apreciaciones, a los engaños inspirados por el demonio, así como se apela a un plano superior de conocimiento, ya en forma de ideas garantizadas por Dios ya de valores a través de Cristo. También en las *Moradas* encontramos la idea de *cosa pensante* y *cosa extensa* en la forma de oración (pensar afectivo) y castillo o moradas (espacios afectivamente cualificados). De lo que el alma se examina no es de *epistemología*, sino de *erotología*, de si tiene bien orientada y movilizada la afectividad. La conexión lógica de los conceptos tórnase *perseverancia* en las prácticas espirituales, todas las cuales miran a potenciar el amor y el temor (humildad), lo que corresponde, en el plano cognitivo-objetivo, a la congruencia con la verdad y a la incongruencia con el error.

92. Los gozos y los arrobamientos, las visiones y demás estados místicos que experimentó santa Teresa vienen a ser, respecto a la esfera del afecto y de los sentimientos, el equivalente de las paradójicas representaciones que forma el entendimiento acerca de Dios o, más precisamente, del Dios cristiano, Jesús-Cristo.

93. «Tratad con Él —dice santa Teresa— como con padre, como con hermano, como señor y como esposo; a veces de una manera, a veces de otra; dejad de ser bobas.» Dios como foco y trascendencia de la multiplicidad afectiva personificada: del respeto, del cariño, del temor, del amor.

94. Los «furores» e «ímpetus» que le sobrevienen a santa Teresa. A la vista de una «imagen» de Cristo azotado, «arrojéme cabe Él con muchísimo derramamiento de lágrimas» (*Vida* 9, 63).

95. El alma como huerto, como castillo, como moradas. A veces lo exterior parece un sueño, a veces lo que parece un sueño es lo interior.

96. El sentir engloba el mundo —dimensión objetiva o exterior—

y el alma, soma o carne –dimensión subjetiva o interior–. ¿La divinidad no es su dimensión trascendente?

97. Después de la muerte, ¿subsiste el Yo? Parece que habría que responder negativamente, pues el Yo no es algo sustancial, sino un simple nexo sentiente-inteligente de cosas. ¿Subsisten entonces las cosas? Tampoco, ya que todo lo del mundo está sometido a un flujo y mutación continuas. ¿Subsiste entonces la materia de que están hechas las cosas? Parece que sí, pues la materia no se crea ni se destruye. ¿Subsiste entonces el principio sentiente-inteligente que está en la base del Yo? Parece que sí, pues eso es sustancial y radical. Pero, entonces, ¿por qué no me acuerdo de haber sido ese principio sentiente-inteligente antes de nacer?

98. Simple juguete de los dioses, vástago de Dios, fruto de un azar ciego, ¿qué es el hombre? ¿Por qué podría querer Dios que su principio consciente, su sentir-entender, no subsista después de la muerte?

99. El hombre como instrumento y vasija del entendimiento-alma.

100. ¿No será que, al encarnarse en el cuerpo, el sentir-entender sufre un estado de *olvido* de su propio ser? ¿Por qué la materia-cuerpo sería olvido o provocaría olvido? Porque lo propio suyo es la indeterminación y la opacidad. En cambio, el principio sentiente-inteligente hace que, en el progresivo despliegue de la vida, la materia cobre cada vez más transparencia, determinación y claridad. De ahí que, al reintegrarse en la unidad-gozo-bien, que es inteligencia-amor, el principio sentiente-inteligente encarnado-mundanizado porte consigo adherencias derivadas de la experiencia radical de la encarnación, y desde ella emprenda su andadura ultramundana. ¿No es esto demasiado pitagórico?

101. ¿Y si Dios ha destinado a los hombres a eternos suplicios, de los que los padecimientos de la vida serían un anticipo? Es una *posibilidad* que no se puede descartar, como tampoco la de que les ha destinado a eternas delicias, de las que los goces de la vida serían un anticipo.

102. ¿Cuál es el objeto ultramundano del principio sentiente-inteligente? La contemplación de Sí mismo. ¿Y qué es Él mismo en Sí mismo? Infinita excitación-resolución, acto infinito de inteligencia-y-gozo.

103. Mientras que el hombre sólo siente y entiende de *puertas afuera*, pues no siente ni entiende su sentir y entender, Aristóteles atribuye al Dios Sumo la capacidad de entender el entender, de en-

tender, de *puertas adentro*, el sentir-entender: Dios «se entiende a sí mismo y su entender entiende el entender (*kai estin he noesis noeseos noesis*)»⁹.

104. Si las cosas del mundo físico de las que el Yo de cada cual es nexo sentiente-inteligente fueran incompatibles con ese principio, entonces habría que suponer que, al morir el hombre, el principio de que hablamos se desharía de ellas, pero no es así, según la experiencia y la ciencia demuestra, porque tanto lo corporal (excitante) como lo anímico (afectante) son realidades desgajadas de la Inteligencia de la Unidad-Gozo-Bien. Por ello, el principio sentiente-inteligente del Yo de cada cual se las lleva consigo tras la muerte. De este modo, el mundo y el alma obtienen su rehabilitación.

105. ¿Pero qué te hace creer en la existencia de esa Unidad-Gozo-Bien, de esa Inteligencia-Amor? Todo debería hacerme creer en ella. La materia elemental no manifiesta las virtualidades sentientes-inteligentes que se dan en el hombre y otros seres que son el resultado de millones de años de evolución. Esas virtualidades están en ella, pero no como cosas de las que ella sea autora, pues *no sabe* cuáles son sus posibilidades. Como no lo sabe, la materia no puede ser autora de la inteligencia sentiente, sino sólo su portadora.

106. El nexo sentiente-inteligente que es el Yo es el encargado de restablecer al Universo en la Unidad-Gozo-Bien, en la Inteligencia-Amor de la que procede. Ése es el fin supremo de todos los seres inteligentes que pueblan el Universo. Restaurar la unidad perdida a través de una infinidad de multiplicidades.

107. Orígenes piensa que después de la muerte se inicia un proceso de habilitación del alma humana a fin de que pueda asumir una condición divina. Ve la vida futura como una universidad angélica.

108. El Espinario de la fuente que está en el centro del Jardín de la Isla de Aranjuez. El ensimismamiento del niño que se saca la espina, ¿lo provocan con su canto las sirenas que lo rodean en los cuatro vértices del estanque, o es que, distraído como está de todo, ni siquiera las oye? Su distracción y ensimismamiento ¿le llevan a la muerte, a una dulcísima muerte, o le liberan de la muerte?

⁹ *Metafísica*, libro XII, capítulo IX, 1074b34. Literalmente: «Y su intelección es la intelección de la intelección». Me parece preferible traducir *noesis* por «intelección» que por «pensamiento», término más vago y ambiguo, que sólo tiene sentido referido al entender.

Metodología de las formaciones anímicas y espirituales

1. Las leyes de la Naturaleza no son ni pueden ser *narrativas* y, menos aún, *afectivas*. Porque valen para todo tiempo, no están en el tiempo de la vida humana, sino en una abstracción del tiempo. Son reglas o formas –frías, ucrónicas– de relación de qualia puramente (re)presentacionales. Ahora bien, el hombre siente su vida como una narración emocionante, inquietante, enigmática, atravesada por la fatalidad de su desarrollo irreversible. En consecuencia, la ciencia no puede ofrecer al hombre un método adecuado para la formación de su ser anímico-espiritual y la constitución de su personalidad. Puede ayudarle a resolver numerosos problemas, incluidos los de índole anímico-espiritual, pues la ciencia los ilumina, pero no proporcionarle un *sentido* a su vida ni pretender que con la formulación de sus diagnósticos o de las leyes en que éstos se fundan le baste al hombre para remediar sus males.

2. Para que los diagnósticos de la ciencia sean *vitalmente* eficaces se requiere una psicotecnia cuyos procedimientos combinen los qualia representativos con los afectivo-fruitivos y los motores como se combinan y entretajan en la vida. A la doctrina en que se funda esa psicotecnia se la puede llamar ciencia de la automorfosis (formación-de-uno-mismo) o de la prosopomorfosis (formación-de-la-persona) o de las formaciones anímicas y espirituales o, simplemente, *filosofía práctica*.

3. A lo largo de la historia, se han encontrado de forma empírica, más o menos conscientemente, dos procedimientos adecuados a ese fin: por un lado, las religiones, con sus cultos y rituales, con sus creencias y valores, con sus mitos e historias sagradas, con sus símbolos y figuras divinas o demoníacas; por otro, la poesía y las artes, con sus cuentos y novelas, con sus comedias y dramas, con sus músicas y danzas, con sus arquitecturas, esculturas y pinturas. Debido a los solapamientos de esos dos procedimientos, se ha postulado el origen religioso de la poesía y de las artes, y el carácter poético-artístico de la religión.

4. Las religiones, las artes y la poesía son sólo la *prehistoria* de la

filosofía práctica, como la alquimia lo fue de la química o la agri-mensura de la geometría. Lo que no quiere decir que con la constitución de la filosofía práctica se haya de renunciar ni a las primeras ni a las segundas.

5. La filosofía no debe limitarse a describir y explicar de la forma más lógica y sistemática posible la realidad en su conjunto desde sus principios. La filosofía antigua, como se observa en el platonismo, el estoicismo, el escepticismo pirrónico, el neoplatonismo y las escuelas gnósticas y herméticas, no se propuso *sólo* eso. Al igual que la filosofía moderna, hizo del conocimiento el fundamento sobre el que se debe elevar toda forma de vida digna del sabio, del que *conoce*, pero entendió que los instrumentos para llegar a esa meta no podían reducirse al análisis lógico-científico, por la sencilla razón de que la representación cognitivo-racional no es el único constituyente de la persona humana.

6. ¿No tenemos ya esa filosofía práctica en la filosofía moral y en la estética? ¿No son las creaciones artísticas y las acciones humanas en general el objeto de la filosofía moral y de la estética? No por eso dejan éstas de ser única y exclusivamente *teoréticas*. Discurren sobre cuestiones que son prácticas —la conducta moral y la artística—, pero lo hacen de forma puramente teorética.

7. ¿No será esa filosofía práctica la lógica, en cuanto que es, a la vez, teoría y arte de pensar correctamente? La lógica no basta para comprender a la persona, pues ésta no se nutre sólo de puras ideas, sino de ideas *afectadas de emoción*. La persona no es sólo una red de nexos representativo-cognitivos, sino también de nexos afectivo-fruitivo-motores. Sólo podremos decir que disponemos de una filosofía práctica cuando la filosofía asuma los constituyentes afectivo-motores de la vida. ¿Y eso cómo? Cuando esa compañera de la filosofía teorética que fue la mnemónica, según la conocemos por las obras de Giordano Bruno y otros autores, dirigió su método práctico-poético a la *edificación imaginaria de lugares* conforme a ciertas relaciones topológicas, y a la *modelación, también imaginaria, de imágenes y simulacros* empapados de emoción, afectividad y movimiento, indicó el camino. Sus métodos reúnen el sentir y el entender, entretejen los hilos representativos, afectivos y motores de que está formado el tapiz de la vida.

8. En la mnemónica, al igual que en la lógica, hay un lado teórico y otro práctico (*ars ratiocinandi* en un caso, *ars reminiscendi* en el otro).

9. La filosofía teorética enseña a depurar los qualia en forma de

objetos de pura contemplación, a establecer relaciones entre ellos, a clasificarlos de forma sistemática. Como la contemplación objetiva no tiene en cuenta la afección suscitada por el quale, ¿no debería llamarse «patética» a la filosofía que tomase en cuenta la afectividad, aunque para tratar del quale afectivo-motor deba hacerlo en el marco de los representativo-cognitivos?

10. ¿No quiere esto decir que junto a la lógica de los conceptos hay una lógica de los afectos? ¿Cómo es esa lógica, si para dar a entender *lo que son* los afectos se debe recurrir a *representaciones*? ¿No debe basarse la lógica de los afectos en *representaciones empapadas de afecto*, a la manera de las *imagenes agentes* de la mnemónica, y en *formas de articulación* de las imágenes, a la manera de los *loci* de esa misma ciencia? ¿No debe basarse en las operaciones de la imaginación, zona fronteriza donde se tocan la representatividad cognitiva y la afectividad frutivo-motriz, el mundo y el alma con el entendimiento?

11. La lógica y la mnemónica se complementan como el logos y el icono, como lo abstracto lógico y lo concreto afectivo. En uno de sus lados, la mnemónica es algo así como la lógica del afecto o, más ampliamente, del mito.

12. La lógica se orienta al conocimiento de los nexos de la objetividad representativa, la mnemónica al de los nexos de la objetividad afectivo-representativa con vistas a una praxis que culmina en la creación de composiciones personales adecuadas. No hay dos principios, sino uno solo: el quale, ya activado afectivamente (la mnemónica), ya inhibido afectivamente (la lógica). La última instancia, en un caso, es la verdad-representación; en el otro, la verdad-gozo.

13. ¿El gozo y la verdad no son una misma cosa, según lo insinúan el arte y la ciencia: el primero como contemplación gozosa de los objetos, la segunda como contemplación puramente cognoscitiva?

14. En la «tercera agua» o «sueño de las potencias», «el alma ni sabe qué hacer, ni sabe si hable, ni si calle, ni si ría, ni si lllore. Es un glorioso desatino, una celestial locura adonde se aprende la verdadera sabiduría» (*Vida* 16, 91). ¿La verdadera sabiduría se aprende desatinando, enloqueciendo? ¿Consiste en liberarse del principio de razón suficiente, de la lógica, de toda forma de necesidad, de modo que hablar es callar, reír es llorar, y a la inversa?

15. La lógica y la mnemónica tratan de un mismo objeto, pero desde puntos de vista diferentes. La primera desde el punto de vista de los nexos intelectual-mundanos, o sea representativo-cognitivos; la segunda desde el punto de vista de los nexos intelectual-aní-

mico-mundanos, o sea representativo-afectivos. Si ésta hace cualitativa la cantidad (del quantum un quale), aquélla hace cuantitativa la cualidad (del quale un quantum).

16. El conocimiento racional del mundo facilita mi acción sobre el mundo. El conocimiento mnemónico del alma facilita mi acción sobre los conglomerados personales, sobre el Yo.

17. La filosofía teorética, o noética, pretende hacer *objeto de conocimiento* las cosas del mundo en general, incluidos los estados afectivo-fruitivos-motores. La filosofía práctica o mnemónica parte de los objetos de conocimiento aportados por la filosofía teorética, pero no se propone como meta el conocimiento, sino la acción; concretamente, que el sujeto cognoscente actúe de forma eficaz sobre su psique y los constituyentes de su personalidad, a fin de que ésta se adapte a la voluntad del sujeto y éste logre enriquecer cognoscitiva y afectivo-fruitivamente su personalidad.

18. El proyecto original de la filosofía se proponía dos objetivos. El primero consistía en la traducción de toda expresión cognoscitiva en forma de «discurso lógico». Para ello se buscaron las leyes lógicas a que debe ajustarse la verificación de las representaciones de la realidad. El discurso lógico proporcionó la técnica mediante la cual *pensar cognitivamente* de forma adecuada. Pero esa técnica no basta, ni para *memorizar* los conocimientos obtenidos, ni para facilitar el *hallazgo* de nuevos conocimientos, ni para *moldear* la personalidad y determinar la conducta de forma eficaz. De ahí que, complementariamente, se propusiera (desde los antiguos pitagóricos y el poeta Simónides de Ceos, hacia el año 500 a. C.) el *decurso mnemónico*. Las escuelas filosóficas lo abandonaron en manos de la religión, hace casi dos mil años, y de las escuelas de psicología en el último siglo. El decurso mnemónico no ignora las condiciones del discurso lógico, pero su meta no es de naturaleza meramente teorética, sino práctica, en el sentido de facilitar la acción del principio consciente sobre los constituyentes psíquicos, o sea sobre la autoformación. A fin de cumplir ese designio, aportó una técnica icónico-imaginal, basada en *imagenes agentes* empapadas de afectividad y movimiento, y en itinerarios por espacios cualificados o *loci*, mediante los cuales fijar los contenidos de la memoria, moldear la personalidad y determinar la conducta.

19. Se entiende que la filosofía se dejase arrebatada por la religión el decurso mnemónico. La trascendencia de los procesos y métodos cuya meta es la formación de la personalidad aconsejó sustraer su enseñanza al arbitrio de las escuelas.

20. Los evangelios y, en general, los relatos bíblicos son el modelo del decurso mnemónico para ser cristianos. Pero no son el único modelo para ser *persona*, como lo demuestra Baltasar Gracián en *El Criticón*, «el curso de la vida en un discurso».

21. Esbozo de jerarquía de las ciencias filosóficas: La Noética o Filosofía General (1) se divide en Filosofía Teorética (1a) y Filosofía Práctica (1b). La Filosofía Teorética o Lógica se divide en Física (1a.1), Ética (1a.2) y Poética-Simbólica (1a.3). La Filosofía Práctica o Mnemónica se divide en Enciclopedística (1b.1), Simbólica (1b.2) y Prosopología (1b.3).

22. La refundación de la filosofía debe asumir elementos que, siendo propios de las religiones, éstas han dejado caer al convertirse en instituciones «legalistas». La filosofía debe recuperar los *símbolos*, en los que los sentimientos no se han borrado todavía, a diferencia de lo que ha ocurrido con los conceptos legales. Hay que devolver a la *imaginación* el fuego que le arrebató la legalidad de la abstracción conceptual.

23. La filosofía como amor a un saber que no se olvida de la afectividad, que trata de integrarla y llevarla a la objetividad.

24. La refundación de la filosofía debe potenciar las capacidades cognoscitivas, ya de tipo lógico, clasificatorio e inventivo, ya de tipo propiamente mnemónico (enciclopedístico); y, simultáneamente, debe armonizar la vida afectiva, tanto en relación con sus constituyentes como en relación con los constituyentes representativo-cognitivos. La lógica y la mnemónica pueden llegar así a un acuerdo.

25. Además de *trabajo teórico*, la refundación de la filosofía se manifiesta como *juego práctico-poético*. Atisbos de ese juego se pueden ver en novelas, más o menos filosóficas, como *El juego de los abalorios* de Hermann Hesse, *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino o la publicada por mí mismo con el título de *Musapol*.

26. En el caldero de la refundación filosófica debe entrar mucho de lo que ahora anda desperdigado en los campos de la religión y de la psicoterapia.

27. ¿No se basa la salud *física* en la alimentación, el ejercicio físico y la actividad psicomental? ¿No se basa la salud *psíquica* en esos mismos pilares, pero, sobre todo, en el tercero? ¿No debo elegir bien los nutrientes *sensa* y *cogitata* –sensaciones, imágenes, espectáculos, etc.–, así como los ejercicios mentales y los estados afectivo-emotivos?

28. ¿Cómo afinar los afectos, los sentimientos? La alimentación y la bebida, el aseo personal y la vestimenta, la danza y la gimnásti-

ca, la música vocal y la instrumental, el entorno doméstico y el urbano, la cultura del campo y el medio natural..., todo eso contribuye a moldear los sentimientos, a afinarlos o a desafinarlos. Pero si voy al fondo, si no quiero quedarme en la superficie del mero empirismo, ¿no he de buscar métodos que enseñen las formas y modos de reacción más idóneos ante las diferentes situaciones, escenarios, imágenes, fisonomías?

29. La mejor prueba de la calidad espiritual de las experiencias místicas está, según santa Teresa, en sus efectos, en sus frutos, en las obras..., de la misma manera, agrego, que la bondad de una teoría científica se demuestra por la de sus aplicaciones técnico-prácticas.

30. ¿No basta entonces con la teoría –la lógica, en sentido amplio– para componer buenos conglomerados personales? Si las composiciones personales derivan del uso correcto de los pensamientos, ¿no debo pensar que la lógica es suficiente para asegurar la formación de *buenos* conglomerados personales? Sí y no. Sí, pues sin un uso adecuado del razonamiento, no podría avanzar en el conocimiento de las cosas, incluidas las relativas a la personalidad. Y no, pues para constituir una personalidad armónica y potenciar sus posibilidades no basta con razonar *correctamente*, no basta con una buena provisión de teorías verdaderas, sino que se requieren otros instrumentos con los que actuar sobre los estados afectivos y las disposiciones emotivas.

31. ¿Entonces no bastan los procedimientos lógicos? Incluso para el desarrollo de las ciencias positivas no bastan, pues se necesitan las aportaciones de la observación y de la experimentación. Para la formación de la personalidad las aportaciones extralógicas son los estados y las composiciones de estados que constituyen la persona.

32. ¿Entonces el entendimiento o razón puede influir en los afectos? Sí, como puede influir en la construcción de un puente. Ni en un caso ni en otro lo hace *por sí mismo*, sino por medio de un *vehículo* adecuado. Por sí mismo, el entendimiento no puede mover ni un pelo. ¿Cuál es el vehículo que le sirve para operar sobre los afectos? Los propios afectos. Para modificar o destruir una afección el entendimiento ha de indicar cómo utilizar otra afección contraria y más fuerte. No hay mejor cuña que la de la propia madera.

33. Para dominar las afecciones o pasiones y, de ese modo, formar una personalidad bien integrada, ¿basta con tener *ideas adecuadas* sobre las «causas exteriores» que determinan nuestra conducta, como piensa Spinoza, o, además, hay que tener una idea adecuada de cómo han de ser *tratadas afectivamente* las afecciones?

¿Todo se reduce a lograr un conocimiento racional, ya que así la afección se disuelve o trasciende, o ese conocimiento racional ha de ver, más bien, la manera de tratar, disponer y ordenar las afecciones?

34. Pretender que basta con tener «ideas adecuadas» para formar una personalidad integrada, ¿no es tan vano como pretender que basta con tener ideas adecuadas de mecánica para construir un puente? ¿No ha de conjuntar el ingeniero *materiales* adecuados a su obra y *operarios* debidamente cualificados? Traducido en términos de automorfosis, el principio consciente ha de *saber* utilizar las afecciones y pasiones a fin de formar la personalidad.

35. ¿Pero no es activo el entendimiento cuando conoce? Sí, pero aun así debe dársele el *material* a conocer. Reducido a sí mismo, el entendimiento es impotente.

36. Es lo que parece dar a entender Max Scheler cuando habla de la impotencia del espíritu, de su compenetración con el impulso, al que califica de ciego y demoníaco, y de la vivificación del espíritu que de la anterior compenetración se deriva: «La mutua *compenetración del espíritu* —originariamente *impotente*— con el impulso —originariamente *demoníaco*, esto es, *ciego* para todas las ideas y valores espirituales—, por obra de la *progresiva* idealización y *espiritualización de las tribulaciones* escondidas tras las imágenes de las cosas y del simultáneo *robustecimiento*, esto es, *vivificación* del espíritu, es el *blanco y fin* del ser y del devenir infinitos»¹. El error de Scheler está en el carácter excesivamente schopenhaueriano-maniqueo que da a las extrañas nupcias de deidades y demonios que describe en esas líneas.

37. Spinoza revela una profunda verdad cuando dice que la razón es incapaz de regir las pasiones, a no ser que *ella misma se convierta en pasión*. ¿Y eso cómo? Mediante la imaginación, pues entre los variados procedimientos que hay para suscitar una afección, desde la dieta hasta la disciplina, la contemplación de imágenes empapadas de afectividad es el procedimiento más próximo a las funciones cognoscitivas y racionales.

38. Si es cierto que la razón y el entendimiento pueden determinarme a todas las acciones a las que pueden determinarme la afección y la pasión, ¿la razón y el entendimiento tienen el poder de mover? No directamente, pero sí indirectamente. La razón y el entendimiento tienen la facultad de *iluminar* el afecto y la apetición y,

¹ *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. cit., pág. 88.

de ese modo, contribuir a que el uno y la otra se dirijan adonde la razón y el entendimiento le señalan con su luz.

39. Si el afecto puede dejarse iluminar por la razón, entonces la apetición y la aversión y las pasiones en general no son refractarios a la razón, ni incompatibles con ella, sino que pueden ser sus cooperantes.

40. La importancia del encadenamiento y articulación racionales de las afecciones: «Por el poder de ordenar y encadenar correctamente las afecciones del cuerpo podemos conseguir no ser fácilmente afectados por afecciones malas, puesto que se requiere una fuerza mayor para reducir las afecciones ordenadas y encadenadas según un orden admisible para el entendimiento que para reducir las que son inciertas y vagas. [...] Al ordenar nuestras imágenes y nuestros pensamientos nos es preciso siempre considerar lo que hay de bueno en cada cosa, a fin de estar así siempre determinados a obrar por una afección de Gozo»².

41. ¿En qué consiste el poder del entendimiento sobre las afecciones?: «1.º, en que proporciona el conocimiento de las afecciones. 2.º, en que a éstas las separa del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente. 3.º, en el tiempo, cuando éste juega a favor de la asociación de las afecciones con las cosas que conocemos bien y, por ello, disocia las afecciones de las cosas que conocemos confusamente. 4.º, en la muchedumbre de las causas que favorecen las afecciones relacionadas con las propiedades comunes de las cosas o con Dios. 5.º, en el orden y encadenamiento en que el Alma puede poner a las afecciones»³.

42. Respecto a la relación de los *objetos* con los *estados* y con los *procesos cognitivos*, dice André Leroi-Gourhan: «Me rodeo de objetos que ofrecen una relación, aunque sea remota, con el tema, o más bien dispongo ante mí unos objetos que simbolizan el estado de ánimo en el que deseo ver desarrollarse mi trabajo (copa china, puñal malayo, máscara africana...)»⁴.

43. ¿Las cosas me ignoran, me son hostiles y extrañas? ¿No sería mejor decir que son mis cooperadoras, mis amigas y aliadas, que sin ellas yo no sería nada?

44. Si digo que las cosas son opacas *para mí*, ¿por qué no decir que mi Yo es opaco para mí, que incluso ese dato radical del Yo que

² B. Spinoza, *Ética*, v, escolio a la proposición x.

³ *Ibidem*, escolio a la proposición xx.

⁴ *Las raíces del mundo*, ed. cit., pág. 95.

es la alegría y la pena, la apetición y la aversión, me es opaco, pues lo siento, pero ignoro su razón última de ser?

45. Tener buenos sentimientos, ¿no es lo mismo que tener bien educada la emotividad? Bien educada, y también bien conformada orgánica y genéticamente. ¿Pero es posible educar *bien* la emotividad si orgánica o genéticamente está mal dispuesta, mal conformada? Sí, pero obviamente es más difícil.

46. Decir que las emociones forman parte de la racionalidad porque se las puede educar o disponer racionalmente es como decir que las piedras, la tierra, los metales, el agua y el fuego forman parte de la racionalidad porque puedo disponerlos, mediante técnicas perfectamente racionales, en forma de puentes y edificios. La formación de la emotividad no es del todo ajena a las causas que han originado los procesos racionales, como tampoco, si bien de otra manera, a la formación de los elementos materiales. En un caso se trata de la racionalidad implícita en la constitución del mundo, y en el otro de la implícita en la constitución del alma, de la carne.

47. Aprender a usar y disfrutar de las cosas, y aprender a usar y disfrutar del cuerpo, lo que repercute en los estados afectivo-emotivos, a eso se reduce la formación de la personalidad, la educación para la vida.

48. Toda integración armónica de la personalidad ha de basarse en el amor, ya que este sentimiento de gozo que mueve a la unión es la expresión afectiva del principio de relación y armonía que hace posibles los procesos de unificación. Se le encuentra en los procesos de identificación, esenciales para la personalización y la socialización. En la sociedad significa solidaridad, en la vida individual integración armoniosa de los diversos componentes de la persona. Trátase de un amor que es también conocimiento, y ello por dos razones: primera, porque ni la solidaridad social ni la integración personal pueden darse sin un conocimiento adecuado de sus respectivos campos; y segunda, porque no se puede conocer ninguna cosa si se la aísla del resto, si no se la sitúa en un campo apropiado de relaciones e interacciones.

49. El conocimiento sólo sirve a la vida si tiene en cuenta la afectividad; si además de conocimiento, es amor.

50. Crear métodos y formar sistemas que armonicen las disonancias más diversas. El amor busca lo mismo a través de lo diverso; lo uno a través de lo múltiple.

51. La evolución cultural influye de diferente manera en los desarrollos de tipo lógico y en los de tipo mnemónico. En el primer

caso lo hace desde el punto de vista del progreso y la sistematización del conocimiento *representativo-objetivo*; en el segundo, desde el punto de vista de la integración del conocimiento *afectivo-objetivo*.

52. Mientras que el horizonte de las representaciones mundanas se va ensanchando conforme aumenta nuestro conocimiento del mundo, el horizonte afectivo parece permanecer tan igual como permanece igual la estructura somática del hombre desde hace miles de años. ¿Pero es cierta esta disimetría entre lo mundano-representativo y lo carnal-afectivo? No, porque he comparado partidas heterogéneas. Las estructuras afectivo-fruitivo-motrices son tan fijas e inmutables como las sensorio-representativas. Así como éstas se afinan y enriquecen gracias a la cultura (literaria, artística, científica...), aquéllas admiten un afinamiento y enriquecimiento comparables. ¿Cómo se produce ese afinamiento y enriquecimiento? Mediante la aplicación de la cultura al ámbito de la afectividad: la poesía, las artes, los espectáculos, el cuidado en la manera de actuar, de hablar, de comportarse, el aseo personal, la urbanidad, etc. ¿Basta eso para construir una personalidad armónica? No, como no bastan la lectura y el análisis de discursos para aprender a filosofar. Para esto último hay que ir al *fondo* y seguir un método adecuado. Si se quiere aprender a ser persona no se necesita menos. A eso mira la filosofía práctica.

53. Resulta extraño que, a estas alturas de la historia, se enseñe *tan científicamente* a ser ingeniero aeronáutico, bioquímico, médico, filólogo, arquitecto, publicitario, pero no se enseñe *también científicamente* a ser persona, a pesar de que *ser persona* es un modo de ser el hombre mucho más importante y fundamental que los anteriormente mencionados.

54. La ciencia de *ser persona* no debe poco a Baltasar Gracián (ver *El Criticón*, el *Oráculo manual y arte de prudencia* y otras obras de este autor).

55. Así como el afinamiento y enriquecimiento de la función cognitivo-mundana requiere buenas dosis de observación y ejercitación raciocinante, el de las funciones cognitivo-afectivas requiere dosis semejantes de observación y ejercitación. La ascética –así puede llamarse esta última forma de ejercitación– es en el terreno de los afectos lo que la experimentación en el de las ciencias de la Naturaleza.

56. A la manera mnemónica de discurrir le interesan las representaciones objetivas mundanas en la medida en que cabe integrarlas en los conglomerados personales. De ahí la importancia de

los estados afectivo-fruitivos y motores. Sin ellos el sujeto no podría hacer nada.

57. ¿Es correcto lo que dice Spinoza de que «cuantas más cosas puede pensar un ser pensante, tanta mayor realidad o perfección concebimos que contiene»⁵? Sí, si se trata de un pensar que verdaderamente entiende los elementos representativos y afectivos de que se compone.

58. La mnemónica contribuye a potenciar y afinar diferentes facultades: la de la sensación, la de la imaginación, la de la afección, la de la memoria, la del entendimiento, pues mucho del entender está en el imaginar, memorizar y relacionar unas imágenes con otras. Así como puede decirse que la lógica es una parte de la mnemónica, pues, sin memoria, qué queda del razonamiento, también puede decirse que la mnemónica es una parte de la lógica, pues, sin el razonamiento, cómo entender las teorías en que se basa la praxis mnemónica.

59. Las proezas memorísticas son uno de los aspectos más llamativamente «mágicos» de la mnemónica, pero no el más importante.

60. A menudo se ha visto en la mnemónica una ciencia de tipo mágico. Lo que es debido a que potencia facultades tan importantes como la percepción, la retención y la relación o combinación de términos, así como, según algunos autores, otras más *secretas*. Si el fin de la magia es, como ha dicho un filósofo, el de despertar ciertas emociones no descargadas en la experiencia que las evoca, sino canalizadas en actividades de la vida diaria, entonces la mnemónica es una ciencia mágica, ya que en ella desempeña un papel importante la emotividad, la cual, por otro lado, sirve para el desarrollo de las formaciones anímicas y espirituales, y para el (auto)diseño y composición de los conglomerados personales.

61. La ciencia general del pensamiento, o noética, que trata del *actus cogitationis atque excogitationis*, se divide en mnemónica y lógica. Al igual que ésta, aquélla se divide en formal y material; la formal, o iconotópica, trata de las *reglas de imágenes y lugares*; la material, o mitoepistémica, de las formaciones anímicas y espirituales. ¿Cómo proceder en un hipotético plan de estudios? Primero se aprende la mnemónica inferior o formal (reglas de composición de imágenes y lugares), se pasa luego a las lógicas formal y material, y la *ratio studiorum* culmina con la mnemónica superior o mitoepistémica.

62. La mnemónica enseña a devolver a las imágenes su coefi-

⁵ *Ética*, II, escolio a la proposición I.

ciente original de afectividad, así como a establecer y fijar, entre los objetos, conexiones que faciliten la memorización y la formación de composiciones personales. Aporta un modo específico para tratar las respuestas emocionales que acompañan a las representaciones, y proporciona, junto a una jerarquía sistemática de imágenes e ideas, la posibilidad de relacionarlas, combinarlas y conectarlas metódicamente.

63. El principio de asociación es esencial en la vida psíquica: ya por contigüidad en el espacio (yuxtaposición o coexistencia), ya por continuidad en el tiempo (sucesión, secuencialidad), ya por semejanza (de forma, de función...), ya por contraste (*idem*), ya por posición estructural (sincronía), ya por simpatía o impacto emotivo. Hay leyes de asociación lógica, y también las hay de asociación mnemónica.

64. No menos importantes que las asociaciones son las disociaciones. ¿No estriba toda auténtica evolución humana en un creciente y sistemático *descoyuntamiento* de la tradición?

65. Lógica y mnemónica. La parte que trata de los conceptos en la primera, trata de la composición de imágenes en la segunda; la que trata del juicio en la una, trata de la regla de lugares en la otra; la que trata del raciocinio en la primera, trata de las diferentes operaciones que se pueden efectuar a través de los lugares en la segunda. A la enciclopedia universal del saber le corresponde, en el *De imaginum* de Giordano Bruno, el sistema de los Doce Príncipes con sus comitivas, cortes y cortejos.

66. Mientras que la lógica enseña a la actividad pensante-razonante a no errar en el uso de los conceptos, la mnemónica enseña a la actividad pensante-afectante a no atascarse en el uso de las imágenes agentes. Lógica y mnemónica se complementan.

67. El mnemónico oficia en el altar de Eros, pues este dios es un creador lúdico de vínculos, de relaciones inspiradas por el afecto.

68. El principio de no-contradicción tiene un valor cognoscitivo universal desde el punto de vista de la cosa, si se acepta que toda cosa es idéntica a sí misma, lo que no pasa de ser una pretensión teórica a la que la realidad física se adapta *sólo vagamente*, pero es insuficiente, incluso inválido, desde el punto de vista del sentimiento, el cual revela, a su manera, formas de relación e identificación que la razón no comprende.

69. No es que el mnemónico rechace el principio de no-contradicción o de identidad, pues cuando pone una cosa en vez de otra sabe de qué cosas se trata.

70. La metáfora y los tropos representan una *suspensión momentá-*

nea del principio de no-contradicción. Si fuera una suspensión constante, el discurso se tornaría ininteligible.

71. La lógica se somete sin reservas al principio de no-contradicción, la mnemónica con reservas. Por eso, de todo puede hacer todo, lo que es debido a que no mira tanto a la razón como al sentimiento. No obstante, tiene fórmulas muy precisas para organizar su material: reglas de composición de imágenes; reglas de composición de lugares; reglas de composición en-ciclo-pédica mediante ruedas combinatorias, etc.

72. Tal vez convenga hablar de un principio de reinterpretación o iteración hermenéutica.

73. Para elaborar un concepto hay que descubrir lo *mismo* (función o uso) que hay en los diferentes qualia, o sea en lo *otro*. Si al *variar* una imagen mental, se conserva la identidad de su sentido o función, entonces la imagen da lugar al concepto, el cual es una forma de síntesis, de unidad.

74. Mientras que el concepto lógico es lo *mismo* de lo *otro*, el mnemónico es lo *otro* de lo *mismo*. ¿Por qué? Porque la mnemónica refiere la representación al afecto, del cual, en cambio, el concepto lógico prescinde.

75. Mientras que el concepto lógico conduce las imágenes mentales al infinito de la mismidad-unidad, el concepto mnemónico las lleva al infinito de la heterogeneidad-pluralidad. El tiempo como incesante experiencia particular.

76. La imaginación puede seguir dos direcciones: la abstractivo-unificativa (lógica) y la concretivo-metamórfica (mnemónica).

77. Importancia de la analogía, base de la metáfora: navío del desierto (= camello), amarillo chillón, etc.

78. Dos claves para entender la experiencia mística: la transfiguración y la transformación. La *metáfora* del poeta llevada a la vida, al límite.

79. Transposición de términos (metáfora) → transporte anímico → transformación personal.

80. «Cuanto más sean las cosas a las que se conecte una imagen, tanta mayor será la viveza que adquiera», dice Spinoza⁶. Una imagen tiene una fuerza tanto mayor cuantas más sean las cosas de la vida con las que se conecta.

81. El principio de combinación –esencial a la mnemónica en cuanto técnica de invención y descubrimiento– supone el de no-

⁶ *Ética*, v, proposición XIII.

contradicción, pero, también, lo trasciende. Lo supone porque ninguna cosa, a menos que sea algo relativamente determinado, se puede combinar con otra cosa, que asimismo ha de ser algo relativamente determinado. Pero lo trasciende, porque se modifican y superan las determinaciones lógicas.

82. El principio de no-contradicción puede definirse así: «es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto», o «no es posible pensar que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto», o «no es posible pensar al mismo tiempo P y No-P». En cuanto al principio de *tertio excluso*, que se reduce al de no-contradicción, se puede definir así: «ningún objeto puede ser al mismo tiempo P y No-P», de donde: «si S es, P es verdadero; S no es, P es falso», y viceversa. Pero cuando el poeta dice de Lucio que estaba en la *primavera* de la vida o que se puso como una *pantera*, con lo que afirma al mismo tiempo y bajo el mismo respecto que Lucio *es hombre* y que *es año*, o que *es hombre* y que *es pantera* —lo cual no quiere decir que el hombre tenga todas las propiedades del año o de la pantera—, y eso porque *siente* esa semejanza, vemos que el poeta, y todos en la medida en que lo somos, tiene el poder de efectuar transformaciones en virtud de semejanzas inspiradas por el sentimiento. Igualmente, la mnemónica no acepta sin reservas los principios de no-contradicción y *tertio excluso*, ya que entiende que los objetos tienen, desde el punto de vista del sentimiento, una identidad afectiva y por ello cambiante junto a una identidad lógica y por ello invariable.

83. El principio de no-contradicción vale para la lógica como para la mnemónica, pero no de la misma manera. En un caso se da de forma exacta, en el otro de forma vaga. La vaguedad mnemónica es efecto de la transposición afectiva que desarrolla el decurso mnemónico a través de los objetos.

84. Los razonamientos mnemónicos no obedecen a los principios de identidad, no-contradicción y *tertio excluso* de la misma manera que los lógicos. El cielo nocturno con sus estrellas puede ser contemplado, mnemónicamente, como la copa de un árbol cargado de frutos relucientes, que hunde sus raíces en la tiniebla más profunda; el hombre puede ser visto como una fiera, como un tigre; el río, como una serpiente de plata; el mundo como una oscura caverna iluminada por la lámpara divina del Sol, y así todo.

85. El principio mnemónico fundamental es el de empatía o identificación sentimental. Es el principio de la metáfora y la sinécdoque (*pars pro toto*).

86. Mapas en vez de sistemas.

87. El principio de identificación o participación afectiva tiene como fundamento el hecho radical de que «yo soy el objeto sentido», yo soy lo que hago, siento, etc. Se puede hablar también de *proyección*, pero no en el sentido de que el Yo se proyecte en el objeto, pues lo que hace el Yo no es proyectarse, sino metamorfosearse (una especie de auto-hetero-morfosis).

88. La mnemonización de la lógica se consigue mediante la creación de *tipos* y *prosopos* que tengan capacidad para *simbolizar* nexos afectivos. Ejemplos: el padre, la madre, el hermano, la hermana, los vecinos, el profesor, el alumno, tipos profesionales y gubernamentales, y un larguísimo etcétera. Además: gestos y ademanes, rasgos fisiognómicos y anatómicos, colores, insignias, banderas, atributos, la vestimenta. También espacios urbanos y rurales: casas de pisos y chalets, templos, museos, calles, plazas, etc.

89. ¿No habría que hacer el inventario general de los prosopos: humanos, animales, vegetales, elementales, cromáticos, vestimentarios, gestuales, insignias, atributos, técnicas, etc.; prosopos de sensaciones, de pasiones, de sentimientos, de virtudes, de noemas ideales, de principios, de números, de figuras geométricas, de sonidos o intervalos musicales, de tonos y modos, etc.? Para articular todos esos prosopos no bastaría un solo diagrama, sino que se requeriría un complejo juego de diagramas coordinados entre sí.

90. Razonamiento y familia. En todo enunciado se afirma la inclusión de un atributo o predicado (varón) en un sujeto (hembra). La afirmación es el matrimonio, la negación el divorcio. ¿Y los hijos? Van apareciendo según se va razonando...

91. El enunciado que llamamos conclusión es el fruto o vástago de otros dos enunciados cuyos elementos principales se interconectan: A es B, C es A, luego C es B. Hay un medio y dos extremos. El término medio o la celestina del silogismo.

92. El lenguaje y la numeración son procedimientos mnemónicos. Los nombres y verbos, además de servir para comunicarse, expresarse y crear registros, sirven para recordar infinidad de asuntos y cosas.

93. En la manera de pensar corriente los números están investidos de cualidades. La experiencia nos enseña que no se dan las mismas relaciones entre 2 personas que entre 3 o 7. Así nos induce a investir a los números de ciertas cualidades, en razón de las agrupaciones con las que te encuentras en la vida. Las figuras geométricas, con sus propiedades matemáticas, arquitectónicas, etc.,

nos imponen ciertos números: el triángulo el 3, el cuadrado el 4, etc.

94. Los principios *materiales* más universales de que están hechos los objetos mnemónicos son la luz y el espacio. A partir de la primera, pero también del segundo, se deducen, afectivo-representativamente, las *imagenes agentes*, iconos, tipos, prosopos. A partir del segundo, pero también de la primera, los *loci* o *lugares*, tanto los de forma cuadrada como los de forma circular.

95. El *sujeto* de la predicación mnemónica es el *lugar particular* o *locus*; el *predicado*, la *imagen agente* que se *coloca* en el *locus*. Así: A (*locus*) es B (*imago*). Ahí están los elementos terminales, atómicos, de las operaciones mnemónicas.

96. Las imágenes y los lugares se relacionan como los átomos y las moléculas o, mejor, como los términos de un enunciado y el enunciado –nexo de términos– del que forman parte. Desde el punto de vista mnemónico las imágenes interesan por sus valores representativo-cognitivos, pero sobre todo por sus cualidades afectivo-fruitivo-motrices, en cuanto que están atravesadas por la somaticidad que las ha generado. Las imágenes que se alojan en los diferentes lugares de un sistema mnemónico han de estar empaçadas de afectividad, comprometidas en alguna acción; han de tener el poder de conmover; han de ser raras, novedosas. Esos caracteres hacen que se graben mejor en la memoria y actúen con fuerza en los conglomerados pasionales, personales y sociales.

97. Consecuencia inmediata de la aparición del arco reflejo, es decir, de la *disociación* de los sistemas sensorial y motor, la memoria está situada entre los qualia (re)presentativos sensibles, por un lado, y los afectivo-motores, por otro. Es por ello la forma psiconoética de integración de lo que previamente se ha disociado.

98. ¿Para cada átomo cognitivo hay un átomo afectivo? No, porque las series que arrastran tras de sí los primeros no son las mismas que las que arrastran los segundos. Ahora bien, la única forma de conocer los átomos afectivos y sus series correspondientes es mediante complexiones representativas.

99. Las emociones y sentimientos pueden estar unidos a las representaciones, ya de forma natural por causas genéticas, ya de forma convencional por causas culturales, educativas. El niño aprende las complexiones representativo-afectivas con la experiencia, ya natural (ha observado que el perro puede morderle), ya cultural (sabe que su madre le reprenderá si tira la comida al suelo, y su maestro si rompe el cuaderno).

100. La vida me obliga a efectuar *tareas* muy variadas. Pueden ser tan sencillas como la de desplazar una butaca y verter el líquido de una jarra en una taza, o tan complicadas como la de escribir una tragedia en griego clásico y construir un avión a reacción. Un niño pequeño puede aprender a realizar las dos primeras en pocos minutos; para las dos segundas necesitará una dedicación de muchos años y no es seguro que lo logre, ya por deficiencias en su constitución intelectual ya por deficiencias de tipo educativo.

101. Las situaciones en las que me encuentro me indican a menudo las tareas que he de realizar u omitir. A esas situaciones las llamo *escenarios interpelativos*. El tránsito rodado de una calzada me interpela a fin de que tome ciertas precauciones si quiero cruzar la calzada. Dígase lo mismo de escenarios tan diferentes como el de la calle que debo atravesar bajo la lluvia, el de la montaña nevada que recorro bajo una tempestad, el del aeropuerto en el que me dispongo a tomar un avión, el de un accidente de tráfico del que soy testigo, el de la cena de Nochebuena en familia, el de la visita de un amigo que está en apuros, etc. Hay una estrecha conexión entre *escenarios* y *tareas*. Los primeros son algo *dado*, las segundas algo *a hacer*. De forma genérica, puede decirse que aprender a vivir es aprender a conducirse, comportarse, reaccionar en los diferentes escenarios en que podemos encontrarnos.

102. Los escenarios interpelativos no sólo son muy diversos por la forma compositiva de sus qualia representativo-afectivos, sino también por su índice de frecuencia, su grado de importancia, etc. Encontrarme como reo en un juicio en el que se me puede condenar a muerte puede ser un escenario infrecuente, pero es sin duda de la mayor importancia para mí. En esos *trances* recorro a profesionales expertos en la resolución de los mismos. Guardar el equilibrio al caminar en un plano inclinado es un trance probablemente muy frecuente y por ello importante; de ahí cuánto me importa aprender bien a caminar.

103. Aprendo, desaprendo y reaprendo las formas de conducta mediante las acciones implicadas en ellas. Importa mucho determinar bien los ajustes entre los escenarios interpelativos, las formas respondientes de conducta y las acciones constituyentes de esas formas de conducta. Esta clase, factual, de aprendizaje es la más básica de todas.

104. Como las formas de conducta *se graban* en la psique en la forma de *escenas imaginales* con sus terminales motrices, puedo aprenderlas, desaprenderlas y reaprenderlas mediante la *exposición*

imaginaria a cuadros o escenas relativos a esas formas de conducta. También aquí importa determinar bien los ajustes entre los elementos representativos de la escena y sus adherencias afectivo-motrices. A esa clase de aprendizaje la llamo escénico-imaginal.

105. Hay una estrecha relación entre el aspecto que me ofrece un cuadro mental y los sentimientos que suscita.

106. Según algunas tradiciones, los animales *ven* cosas que sólo los místicos son capaces de ver. ¿Es que los animales tienen un contacto más directo con las fuentes afectivas de la realidad? ¿Es una cuestión de *intensidad* y de absorción-inmersión en la percepción y el sentimiento? ¿O lo es *también* de superación de la maraña de nexos que jalonan la marcha del discurso puramente racional?

107. A medio camino entre el aprendizaje factual y el escénico-imaginal está el consistente en gestos, ademanes y actuaciones de tipo teatral. Esta forma de aprendizaje, y de terapia, da lugar al tratamiento llamado asertivo o juego de rol, es decir, a la *representación de un papel* a fin de moldear la psique conforme a las complejidades o conglomerados personales del papel.

108. Desde el punto de vista del (re)aprendizaje, o de la terapia basada en éste, se obtienen resultados semejantes tanto si se realiza mediante escenas y trances *en vivo* como si se utilizan escenas puramente imaginarias debidamente *dramatizadas*. La dramatización de un papel o rol equivale a la dinamización afectiva de una imagen.

109. Cabe utilizar imágenes simbólicas en vez de realistas para facilitar el reaprendizaje. Un símbolo resume un cierto número de imágenes realistas, las cuales compendian, a su vez, acciones o series de acciones.

110. Un procedimiento típico de las liturgias religiosas, que también se emplea con fines terapéuticos, es el canto hipnótico, sarta de palabras repetitivas, casi musicales (piénsese en el rosario y las letanías), cuyo fin es fomentar un determinado estado de ánimo, el cual impulsa a hacer o a no hacer algo, y, de ese modo, a formar conglomerados personales.

111. La sugestión es un fenómeno primordial, comparable a la comunicación de un enunciado cuyo contenido objetivo es aprehendido en la comprensión. La sugestión y el hipnotismo son fenómenos muy difundidos en el mundo animal.

112. La mera sugestión del acto de comer un manjar puede producir el mismo efecto que el comerlo realmente.

113. Otro procedimiento empleado para orientar o reorientar la

conducta es el de hacer que el sujeto *reconozca* sus *errores*. En este procedimiento descolló Sócrates. Pero hay muchos casos en los que no cabe hablar de error, ya porque no sea posible demostrarlo, ya porque el sujeto no lo entienda así. Además, como observó Séneca, no bastan los preceptos –la razón puramente teórica– para dirigir la conducta y formar la personalidad.

114. «Intenta desatar los nudos de tu persistencia en el pecado. Un nudo sobre otro te mantienen atado. ¿Cómo vas a salvarte? Te hará falta la ayuda de quien ató esos nudos: tu propio Yo. Habla y razona con él» (Ibn Arabí). Eso es el Yo: el anudador. Para liberarse de los nudos del Yo el principio consciente debe razonar con el principio conectivo, es decir, con el Yo.

115. Para desensibilizar de forma sistemática las respuestas emocionales a un determinado trance o escenario interpelativo hay que *graduar* las escenas o cuadros relativos al trance. Así el sujeto podrá (re)aprender de forma adecuada y sistemática sus respuestas. El procedimiento de la graduación de las escenas se asemeja al del ritmo en la dosificación de un medicamento, sólo que el medicamento son las propias escenas, o sea el ajuste del alma al mundo y del mundo al alma.

116. Las imágenes afectivas son como los medicamentos. En grandes dosis, actúan como venenos. Cuando se convierten en conceptos, se neutraliza el potencial tóxico, pero también el catártico.

117. ¿Es el concepto o abstracción generalizadora el antídoto, la reacción terapéutica, como quiere Eugenio d'Ors, contra la toxicidad de las reacciones emotivas que acarrean las sensaciones y percepciones? ¿Hay que pensar que, en el curso de la evolución humana, la progresión en el refinamiento de la sensibilidad y en la virulencia de la excitación peligrosa ha ido a la par del desarrollo del sistema defensivo de la abstracción conceptual? ¿No sería la razón el sistema desintoxicador de las excitaciones tóxicas representadas por las reacciones emotivas de la sensibilidad? ¿No habría que decir, con D'Ors, que la razón confiere «al individuo una inmunidad relativa ante las nuevas conmociones. Esta inmunidad constituye la "lógica". La lógica es una inmunidad adquirida»?⁷

118. Platón habla en el *Timeo* del estado de enajenación y delirio que sobreviene al alma cuando, al encarnarse, recibe de todas partes, como si fuesen una lluvia de impactos, las impresiones provenientes de los cuerpos.

⁷ *El secreto de la filosofía*, ed. cit., pág. 142.

119. Un discurso de puros conceptos lógicos ¿no representa la máxima decadencia de la vida? Querer eliminar *totalmente* la toxicidad de la vida ¿no es lo mismo que eliminarla? ¿No es ése el pecado original de la mentalidad puritana?

120. Cuando alguien acusaba a Charlotte Brontë de escribir, contestaba: «La facultad de la imaginación me salvó cuando me estaba hundiendo. Doy gracias a Dios por haberme concedido esta facultad y considero parte de mi religión defender ese don y sacar provecho de él». Si un disgusto la acuciaba, usaba esta fórmula para olvidar: «Evito mirar hacia delante y hacia atrás, y procuro mirar sólo hacia arriba».

121. Semíramis, que nada más nacer fue encerrada en una cueva a fin de evitar los funestos presagios de su horóscopo, dice al salir, adulta, de su cautiverio: «Y si ya me mata el verme de esta suerte, ¿no es mejor que me mate la verdad, que no la imaginación?»⁸.

122. El círculo o rotación es el itinerario típico, no sólo de los movimientos representativo-cognitivos, sino también de los afectivos, ya que éstos se adhieren a aquéllos.

123. La rotación combinatoria de la mnemónica —el interés que representa la posibilidad psicotécnica de combinar las escenas que almacena la memoria— es comparable a la que se efectúa entre los términos de un juicio, un silogismo, un razonamiento, una cadena de razonamientos. Sólo que en la combinatoria mnemónica los elementos conceptuales se entrelazan con los afectivos.

124. No todos los conceptos se pueden combinar entre sí para formar un enunciado, ni todos los enunciados para formar un razonamiento, ni todos los razonamientos para formar una ciencia. En el caso de los lugares-imágenes que integran las ruedas combinatorias de la mnemónica, ¿se pueden combinar entre sí, de modo que se plasme un sentido, sea cual sea la combinación realizada? No, pero los grandes personajes de la historia demuestran que a veces hay que rebelarse contra las combinaciones o conglomerados establecidos, si otros diferentes tienen más sentido humano y civilizador. Toda auténtica evolución humana —como ya se ha dicho— estriba en el *descoyuntamiento* de la tradición.

125. ¿Cómo conciliar esas dos técnicas fundamentales del espíritu que son la lógica y la mnemónica? ¿Mediante ruedas combinatorias, de modo que la combinación de las imágenes-conceptos de

⁸P. Calderón de la Barca, *La hija del aire*, primera parte, jornada primera, Madrid 1987.

una rueda con las de otra establezca la función predicativa? ¿Las reglas de cuantificación y otras semejantes no deberían asociarse a figuras situadas en las ruedas centrales? Además de aplicaciones cognitivas e inventivas, las ruedas podrían tener aplicaciones pasionales-materiales, al menos de tipo clasificatorio.

126. Quiero que un perro, un caballo, un halcón, un delfín, un mono me hagan tal o cual servicio: ir en busca de la liebre que acabo de abatir con un disparo, pasar del galope al trote, hacer presa en una paloma y traérmela, advertirme de algún peligro náutico, hacer «monerías» que atraigan al público de una feria. Esos animales pueden hacerme esos servicios porque son receptivos a la enseñanza requerida para su realización. Si quiero que mi enseñanza se les grabe, les recompenso con algo que les guste. Lo mismo se hace con los niños. El cariño, los premios, todo lo que pueden estimar como una recompensa contribuye a la fijación de las enseñanzas. Las prácticas terapéuticas han de ir acompañadas de alguna forma de recompensa. El placer y la alegría favorecen la implantación de una enseñanza, de un comportamiento.

127. ¿Pero no se dice también que la letra con sangre entra? ¿No es también el dolor, el pesar, un buen *fijador* de conductas y enseñanzas? Sí, en el caso de los caracteres duros y violentos, lo que tiene a menudo consecuencias indeseables, pues cuando se utiliza de forma dominante el dolor como *fijador psíquico* se corre el riesgo de caer en una espiral de *dureza y rigidez* en la formación de las composiciones pasionales, personales y sociales. Pero cuando, de forma dominante, se utiliza el placer, ¿no se corre también el riesgo de caer en una espiral de *blandura*?

128. Una cosa fea me impresiona más que una cosa bella, la acción mala más que la buena, la enfermedad más que la salud. Se entiende, pues lo feo, lo malo, la enfermedad son estados de indeterminación y excitación, y por ello de necesidad, en tanto que la belleza, la bondad, la salud son estados de definición y resolución, y por ello de liberación. Porque nuestra naturaleza congenia especialmente con lo agradable, lo bello, lo bueno y lo sano, se siente desconcertada ante el dolor, la fealdad, la maldad y la enfermedad. El dolor y la pena *pesan, apesadumbran*; el contento y la alegría *aligeran, alivian*.

129. Frente a los extremos del placer y el dolor la *relajación* puede ser una buen *fijador psíquico*, ya que así se inhiben las contracciones musculares asociadas a movimientos emocionales inconvenientes.

130. La diferencia entre los procedimientos de aprendizaje y terapia a que me he referido en párrafos anteriores y los de tipo psicoanalítico y analítico es aproximadamente la que hay entre las *estructuras superficiales* y las *profundas* de la personalidad. Esas dos clases de aprendizaje-terapia coinciden en la importancia que otorgan a las *imagenes agentes* y a los *loci*, sólo que, en el segundo caso, se trata de *imagenes* y *loci* de la llamada *ars rotunda* (por ejemplo, el círculo de los Doce Príncipes del *De imaginum* de Bruno), y, en el primero, de *imagenes* y *loci* del *ars quadrata* (mera mnemotecnia).

131. ¿Dónde buscar los hilos orientadores para constituir un método suficientemente sistemático en relación con las estructuras profundas? Históricamente, en el platonismo y el estoicismo, en el mitraísmo y el cristianismo, en las escuelas gnósticas y gnóstico-cristianas, en el maniqueísmo y el budismo tántrico, en el lulismo y el teatro de la memoria de Giulio Camillo, en los repertorios simbólicos, alegóricos y emblemáticos de un Alciato o un Pierio Valeriano, en los sellos, sombras y estatuas de Giordano Bruno, en diferentes obras de Baltasar Gracián y, sobre todo, en su *Criticón*, «el curso de la vida en un discurso».

132. ¿Pero qué entendemos por estructuras profundas? Los paradigmas de las composiciones pasionales, personales y sociales que acondicionan de forma más radical el carácter y la personalidad. Su exhumación –operación casi arqueológica– requiere una observación atenta y un análisis cuidadoso de las complejidades de qualia representativos, afectivo-fruitivos y motores de que es susceptible un sujeto determinado.

133. Me siento aliviado cuando confío a un amigo los problemas e inquietudes que me afligen. ¿Esa confesión es una forma de terapia? Por sí misma, no. Abandonada a sí misma, la confesión puede convertirse en parte de la enfermedad. ¿En qué consiste entonces el mecanismo terapéutico? En dejar que las imágenes circulen libremente, entren y salgan del corazón fácilmente, y que lo hagan como realidades independientes. En vez de encerrar la imagen en el cuarto oscuro de un determinado sentimiento, hay que abrir el sentimiento a las imágenes que pueden encarnarlo.

134. Si fuésemos *más sensibles* desde un punto de vista afectivo, ¿no desaparecerían el mal y la fealdad? La sensibilidad afectiva es una planta que requiere una educación esmerada, lo que es incompatible con la cultura popular. Ésta, según la evidencian los medios de educación, tiene un objetivo prioritario: *anestesiarse*, insen-

sibilizar. El corazón anestesiado, toda maldad y toda fealdad son ya posibles.

135. ¿Por qué se acostumbra al hombre, desde su nacimiento, a lo malo y lo feo? Para anestesiarlo. Una vez insensibilizado, es fácil hacer de él lo que se quiera.

136. Cuando un capitán da a sus tropas la orden de ataque, ¿no lo hace después de haberlas hecho ingerir alcohol y otras drogas a fin de insensibilizarlas a ciertas afecciones (el miedo) y sensibilizarlas a otras (la sed de sangre)?

137. Un matrimonio se rompe. Puedo analizar el caso a partir de lo que cada uno de los cónyuges me cuenta y descubrir qué les ha pasado por *dentro*. Pero también puedo analizarlo desde *fuera*. Voy a su casa y tomo nota de los materiales y la decoración de las habitaciones donde viven, de la ropa con la que se visten, de los alimentos que toman, del dinero que comparten, de los medicamentos y cosméticos que usan, del lenguaje que utilizan, de los sonidos, olores, sabores que les envuelven y acompañan en su vida cotidiana. Hago lo mismo en relación con los lugares donde trabajan, con los itinerarios que realizan cada día, con los medios de transporte de que se sirven, con la manera en que ocupan su tiempo libre. Después, trazo un *mapa* y sitúo en él una infinidad de *cosas*. Tras analizarlo, concluyo: mientras la psicología no deje entrar al mundo en el alma, no cabe esperar ninguna mejoría, y si cargo la cuenta de los platos rotos en la esfera subjetiva de la inconsciencia reprimida, estaré contribuyendo a la destrucción de ese matrimonio. Hay que preguntar a las propias cosas, a las imágenes de las cosas; no a esa colección de estereotipos y abstracciones que son los sentimientos del Yo. Las abstracciones, empezando por las del análisis psicológico, nunca han curado a nadie.

138. Pero, si no puedo cambiar mi cuerpo ni las cosas que me rodean, ¿cómo curar, cómo resolver una enfermedad psíquica? Modifica determinadas cosas del mundo y del cuerpo o, simplemente, sus imágenes. Al cambiar de escenario, de papeles, de movimientos, estás cambiando de vida.

139. ¿No ha habido hombres y mujeres que, sometidos a los suplicios y condiciones de vida más atroces, han conservado su integridad psíquica gracias a su «moral», o sea a la robusta constitución de sus composiciones personales?

140. «Pero no querrás hacerme creer que esas “robustas composiciones” se consiguen mediante simples ejercicios de visualización y escenificación mental... ¿No se ha de enseñar a sobrellevar *física-*

mente el dolor y las condiciones de vida más terribles?» «Sí, pero ¿qué hace que se sobrelleven esas condiciones sino la *fe en un valor* —Jesucristo, Buda, la libertad, la patria, el comunismo, etc.— en virtud del cual uno *se siente* con fuerzas para arrostrar las más duras pruebas? ¿Y cómo podría concebir la psique ese valor si no es en forma de representaciones afectivas?»

141. Hago un viaje en automóvil. Puedo describirlo mediante una cadena de términos referentes a mis estados de ánimo: el Yo hace desaparecer las cosas contempladas desde el automóvil y mi conocimiento del mundo se convierte en un resumen subjetivo de mis sentimientos. Desconectado del mundo, lo subjetivo es pura abstracción.

142. Cuando el mundo se extiende exánime ante tus ojos, lo principal es reanimarlo, restablecer las conexiones entre las cosas del mundo y los estados del alma.

143. La enfermedad psíquica consiste en una falta de armonía entre los estados del alma y los objetos del mundo, o sea entre conglomerados de cosas-imágenes, pues éstas se encuentran en la base de los conglomerados personales.

144. El valor de una acción o un pensamiento —el bienestar (*eudaimonia*) que puede procurar— depende solamente, según Aristóteles, de su objeto.

145. El término *enfermedad mental* es, literalmente, una metáfora.

146. El espacio y el tiempo lógicos son puramente virtuales. Un concepto no está en un sitio y un tiempo *determinados*, vitalmente determinados. El movimiento que se describe al razonar es sólo una abstracción del movimiento.

147. La mnemónica opera con espacios y tiempos *cualificados*, según el valor afectivo-motor de los cuadrantes, las posiciones, las medidas, las distancias, el paso de las estaciones o de las generaciones, etc. Al adoptar los conceptos de la lógica, la mnemónica lo hace por sus valores simbólicos, afectivo-motores.

148. La primera de las operaciones mnemónicas complejas es la *orientación* o *dirección*: norte, sur, este, oeste; arriba-abajo, derecha-izquierda; dentro-fuera, etc. Esencialmente, esta operación consiste en saber *dónde* se está, *de dónde* se viene, *a dónde* se va, *por dónde* se debe ir. Esta operación admite dos modalidades principales, *estar* y *marchar*. Se producen en un espacio *cualificado*, mediante colores, figuras, olores, sabores, etc.: el oriente puede ser visto con la claridad lechosa del alba, con la tersura del cristal, con el olor de la tierra húmeda, etc.; el occidente tendrá los tonos bermejos del sol po-

niente; el sur será amable; el norte inclemente, etc. Un buen ejemplo: los valores simbólicos que se atribuyen a las principales direcciones del espacio en la arquitectura y los rituales chinos.

149. Hay movimientos en línea recta y circulares: de ataque el uno, de asedio el otro. El primero es el de la observación-experimentación y heterofundación, el segundo el de la sistematización y autofundamentación. El primero pone en conexión un estado de necesidad con un estado de satisfacción, el segundo una sucesión de estados que son, a la vez, de necesidad y satisfacción, hasta que, al llegar a su término, la suma de las necesidades es neutralizada por la de las satisfacciones, y a la inversa. Si este movimiento es el de la combinación gradual (conexión posicional relativa, pero omnicomprehensiva), aquél es el del suma-cero (conexión posicional absoluta, pero singuloaprehensiva). En el movimiento circular la progresión es también regresión, el avance retirada, el ascenso descenso, la ida vuelta.

150. Para las matemáticas el espacio es cantidad pura, continua y homogénea; para la mnemónica, cantidad impura (cualitativa), discontinua y heterogénea.

151. Frente a la tesis de que los números son cantidad discreta pura, la tesis de que son cantidad cualificada, idónea para las clasificaciones de las cosas experimentadas.

152. La afectividad, irrelevante para la lógica, es esencial para la mnemónica. Está incluso presente en la forma que adoptan las figuras geométricas: distinciones cualitativas de centro y periferia, de triángulo, cuadrado y círculo. Sus números son *experimentales*, *cualitativos*, *afectivos*, con marcadas preferencias (así en Bruno) por algunos: el 5 ($4 + 1$), el 10, el 12, el 30.

153. En el hipocampo, sede de los centros neuronales de la *memoria de lugares*, se forman *mapas cognitivos* que sirven para orientarse y recordar el orden de las cosas. Estas últimas están «archivadas» en otras zonas del sistema nervioso central, pero si podemos recordarlas débese a su conexión con el hipocampo, el cual tiene también numerosas conexiones con los centros de las emociones, de modo que sirve para crear complejos a la vez retentivos y representativo-afectivo-motores.

154. Una casa, un barrio, una ciudad no son solamente *lugares* de la vida, también son estados del alma —si es que no son estados del alma *porque* son lugares de la vida—, símbolos de un estilo de vida particular, cuyo atributo más relevante es la variedad de los aspectos excitantes.

155. Por un lado, el monasterio, basílica, panteón y palacio del Escorial; por otro, un moderno pabellón ferial de exposiciones destinado a la exhibición de mercancías y baratijas. ¿La diferencia entre el modelo antrópico de la cultura clásica tradicional y el de la moderna comercial? ¿La que hay entre el hombre refinado y el rebarbarizado?

156. La diferencia entre un huerto labrado y dispuesto con esmero, en el que se han levantado pabellones, miradores, y ese mismo terreno ocupado por un pabellón ferial de electrodomésticos y algún jirón de zona verde.

157. Un cielo con las estrellas ordenadas en filigranas geométricas o una naturaleza que fuese una especie de jardín a la francesa nos satisfarían menos de lo que nos satisfacen con su irregularidad. ¿No será lo perfecto lo que se suele considerar imperfecto o regularmente irregular?

158. Como las virtudes y vicios hacen referencia a las composiciones de objetos y estados en que se resuelven los conglomerados personales, importa acertar con las reglas de composición. El psicoanálisis dio la primacía a un paradigma de tipo sexual, y así simplificó y emborronó la cuestión. Es lo que pasa con las ideas fijas.

159. Las *imágenes agentes* forman parte de dos perspectivas: la personal-individual y la sociocultural. Así se entienden los intentos de constituir una *ciencia jeroglífica*, un catálogo de imágenes simbólicas, como la *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano.

160. La memoria es algo así como un idioma jeroglífico, ideográfico.

161. Analicemos el *De imaginum, signorum et idearum compositione*, el último y culminante de los tratados que Giordano Bruno consagró a la mnemónica⁹. Es una excelente muestra de lo que aquí llamo «metodología de las formaciones anímicas y espirituales». El método que Bruno describe en esa obra tiene, como fin último, la autoformación del que lo utiliza y, como fines próximos, la potenciación de facultades estrechamente ligadas a ese fin, como son la de recordar y la de organizar el material confiado a la memoria, así como la de facilitar la inteligencia de los problemas y la de hallarles solución. Consta de tres partes que, por su estrecha analogía con las de la gramática, denomino: Morfología, Sintaxis y Semántica. A

⁹ Sigo la traducción que hice de esta obra en *Mundo, magia, memoria*, Madrid 1997 (1.^a edición, 1973), a partir de la edición de 1591, publicada en Frankfurt en vida del autor.

ellas se refieren los tres términos (*imaginum, signorum, idearum*) que determinan la *compositio* que aparece en el título del tratado. La composición de imágenes equivale a la Morfología, la de signos a la Sintaxis, la de ideas a la Semántica.

162. La gramática maneja términos verbales o vocablos de naturaleza fónica, la mnemónica términos icónicos o imágenes de naturaleza óptica. Ambos métodos enseñan a componer oraciones el primero, itinerarios mnemónicos el segundo. Mientras que las materias primas del primero son la voz articulada y el tiempo, condiciones necesarias para la locución, las del segundo son la luz modulada y el espacio, condiciones necesarias para la composición de itinerarios mnemónicos.

163. La Morfología del método bruniano comprende dos clases de reglas: las que sirven para *traducir* cualquier concepto a imágenes mnemónicas –lo que hace que éstas se asemejen a los jeroglíficos–, y las que sirven para que una imagen se *grave* en la memoria. Con vistas a este último fin, las imágenes han de estar empapadas de afectividad y emotividad. Las dos condiciones fundamentales de la Morfología son la luz y el calor: aquella como referente de la *formalización* de los términos icónicos o imágenes; ésta como referente de la *vivificación* de esos mismos términos.

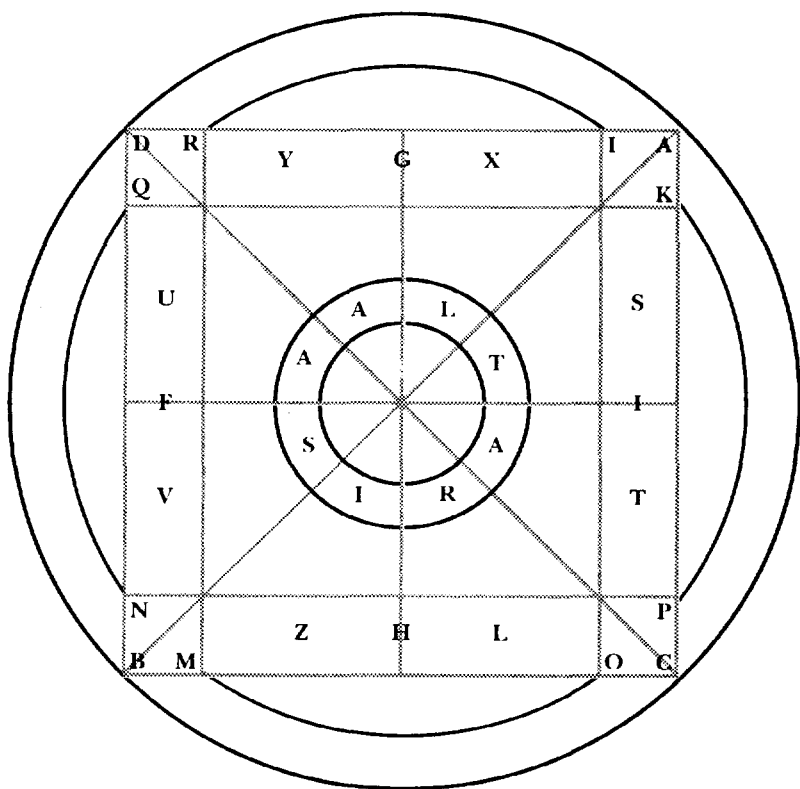
164. W. S. Burroughs, que se ha interesado mucho en la influencia de las drogas y de la escritura ideográfica o jeroglífica en la conducta, observa: «El estudio de las lenguas jeroglíficas demuestra que una palabra es una imagen: la palabra escrita es una imagen». «En un principio fue el verbo –dice en otra parte– y el verbo se hizo carne en la oscuridad, pero con la invención de la escritura, bajo cualquiera de sus formas, se hizo necesaria la luz para ver la imagen, que se convirtió en otra forma de proliferación cuyos límites son la velocidad de la luz.»¹⁰

165. La Sintaxis del método bruniano es topológica. Se la puede llamar topoanálisis mnemónico. Esta parte de la gramática mnemónica da las reglas para componer lugares (*loci*) e itinerarios. Gracias a ellas el usuario del método puede recorrer y visitar fácilmente las imágenes alojadas en los diferentes lugares del itinerario y operar ordenadamente con ellas. En la modelación de las imágenes predomina el factor afectivo, en la de los lugares el ordinal. De ahí que las estructuras topológico-mnemónicas tengan forma de diagramas. Éstos se llaman: atrios, cámaras (ya accinentes ya concinentes) y

¹⁰ El trabajo. Conversaciones con Daniel Odier, Barcelona 1971, págs. 63 y 170.

campos. Los atrios y los campos se basan en el cuadrado; las cámaras, en el cuadrado y el triángulo.

166. El *atrio* —estructura topológica fundamental— es un *lugar común* compuesto de 24 lugares *particulares* o *sujetos*, ordenados conforme a los puntos cardinales:



Esquema del atrio

167. En el esquema anterior hay dos detalles que Bruno no explica: los círculos que rodean el cuadrado del atrio y que, concéntricamente, se repiten en la parte central del mismo, y la inscripción que aparece en ese círculo del centro. Esta última (AALTARIS) hace, sin duda, referencia al nombre del primero de los atrios, que es el A del ALTAR, pues los 24 atrios están ordenados conforme a la secuencia alfabética y el atrio del Altar es el A de la serie. En cuanto a los círculos, aluden a las estructuras circulares de los Doce Prínci-

pes que se describen en el libro II y que forman la Semántica del método. El sistema *cuadrado* de los atrios ha de verse inscrito en el *redondo* de los Príncipes.

168. En total, hay 24 atrios, que están dispuestos conforme al diagrama anterior. Éste sirve, por tanto, para describir la topología del atrio y del conjunto de los 24 atrios. Éstos pueden llegar a 30 si se añaden 6, que se situarán en el centro del diagrama. Cada atrio tiene un nombre propio (Altar o A, Basílica o B, Cárcel o C, etc.) que sirve para distinguirlo de sus congéneres e indicar su ubicación dentro del conjunto. La ubicación viene dada por la secuencia de las letras, de la A a la Z (excepto la E), según sean las letras iniciales del nombre que designa al atrio.

169. Veinticuatro *lugares-sujetos* particulares (o 30, si se opta por este conjunto) componen un atrio o lugar común. Para diferenciarlos, a cada *lugar-sujeto* particular se le da una *imagen-adjetivo* como distintivo, que Bruno detalla en la obra.

170. La estructura de las *cámaras* y los *campos* es semejante a la de los atrios. También tienen imágenes distintivas. Por ejemplo, la de la Bondad está presidida por un sacerdote que, vestido con una túnica blanca de lino, incienso el altar con un turíbulo. Esta imagen y otras que sirven para denotar la serie de las cámaras se inspiran en la emblemática de Andrea Alciato y la jeroglífica de Pierio Valeriano.

171. En el método bruniano pensar equivale a caminar. *Solvitur ambulando*: las cosas se resuelven andando. En línea con Rousseau, Nietzsche recomendaba, para pensar bien, hacerlo mientras se camina.

172. A la Sintaxis o topoanálisis mnemónico le puede convenir aquella observación de Spinoza: «No hay menos diferencia entre los cerebros que entre los palacios»¹¹.

173. La Morfología y la Sintaxis del método manejan, preferentemente, qualia representativos de tipo visivo, afectivo-frutivo (*imagines agentes*) y sensorio-motor (*loci*).

174. El sistema de los atrios, cámaras y campos da a la topología mnemónica un aire de ciudad clasicista en la que podrían integrarse otras estructuras, como el Teatro de la Memoria de Giulio Camillo, el cual, como el vitrubiano que le sirve de modelo, se basa en el conocido diagrama cosmológico-zodiacal. La regularidad de esas estructuras no debe hacer olvidar el carácter, mucho menos clasi-

¹¹ *Ética*, I, apéndice.

cista, de las animadas *imágenes agentes* que el usuario del método ha de colocar en los diferentes lugares particulares, según sean las cosas que desee recordar.

175. Hay una progresión en la sistematización de los distintivos icónicos de las diferentes estructuras topológicas. Los de los 24 *atrios* se inspiran en elementos urbanos y domésticos (una casa, una basílica, un altar, una cárcel, una cuadriga, un redil, unas termas, un espejo, una linterna, un nido, un yugo, un fuego, una espada, etc.). Los 24 *lugares-sujetos particulares* que componen cada atrio tienen como distintivo la imagen-adjetivo de cosas que, por lo general, están poco relacionadas con el título; así, en el atrio del altar hay un baño, una coraza y un ánfora, una fragua, una espada y un fuego, etc.

176. El orden de las *cámaras* (accinentes y concinentes) sigue obedeciendo al criterio alfabético de ordenación, sólo que de una forma más elaborada que en los atrios. Las imágenes-adjetivos que distinguen a los diferentes lugares-sujetos particulares de las cámaras constituyen una especie de léxico ordenado alfabéticamente. Las 12 cámaras accinentes tienen como imagen distintiva a personajes que se caracterizan por una determinada actividad: el bacante, el guardián, el carpintero, el artesano, el jugador, el músico, el marinero, el pastor, el rey, el siervo, el tirano y el sastre. Siguen un orden alfabético, que se pierde en la traducción: Bacchans, Custos, Dolator, Faber, Lusor, Musicus, Nauta, Pastor, Rex, Servus, Tyrannus, Vestiarius.

177. El mismo criterio alfabético de ordenación topológica determina las imágenes distintivas que sirven para designar las 30 cámaras concinentes. Estas imágenes-nombres tienen que ver generalmente con conceptos abstractos: bondad, blasfemia, placer, causa, claridad, creación, caridad, duda, falacia, infamia, fraude, gozo, conocimiento, gracia, humildad, juego, libertad, pudor, quietud, soledad, ciencia, estudio, temor, tranquilidad, vida, etc.

178. Los 15 *campos* que se encuentran en la periferia de la ciudad mnemónica se asemejan por su estructura topológica a los atrios y sirven para alojar conceptos relativos al tema anunciado por el nombre del campo: Rey, Sacerdote, Elemento, Zoroastro, Neptuno, Marte, Luna, Venus, etc. Como por su carácter enciclopédico se asemejan a los cortejos de los Doce Príncipes que constituyen la Semántica del método, puede decirse que los campos son una especie de Semántica inferior. Los príncipes, que enseguida veremos, constituyen, según esto, la Semántica superior del sistema. En los cam-

pos faltan los componentes afectivos y pasionales que tanto se destacan en los cortejos de los príncipes.

179. A diferencia de las *imágenes distintivas* de los *loci* descritos en la Sintaxis, y de las *imágenes agentes* que se enseña a modelar en la Morfología, las imágenes de los Doce Príncipes tienen un carácter fuertemente cultural y mitológico. Se basan en las deidades de la religión olímpica: Júpiter (con su esposa Juno), Saturno, Marte, Mercurio, Palas, Apolo, Esculapio, el Sol, la Luna o Diana, Venus, Cupido y la Tierra o Gea. Estos príncipes tienen una biografía, que Bruno resume en unas pocas escenas al inicio de cada epígrafe. A veces están acompañados de personificaciones pasionales que contribuyen a definir el carácter del príncipe. Por ejemplo, a Saturno lo acompañan las personificaciones del Luto, el Llanto, la Preocupación, el Temor, la Duda, la Tristeza, el Hambre, la Envidia, el Ocio, la Muerte, el Orco, la Pobreza y el Destierro. A Marte, la Ira y la Guerra. La presencia de tantas personificaciones pasionales junto a Saturno y Marte se explica porque, en el sistema, esos dos príncipes son los más representativos de la esfera de los sentimientos apasionados. En el caso de Saturno se trata del miedo y sus complexiones; en el de Marte, de la ira. También se caracterizan, obviamente, por sus complexiones pasionales Cupido y Venus. Hay otros príncipes cuyos componentes pasionales y racionales están más equilibrados, como Júpiter, Palas, Apolo, etc. Pero también éstos admiten complexiones pasionales.

180. El conjunto de los Doce Príncipes forma una etopeya o prosopeya del Hombre y sus principales constituyentes. Esta finalidad de índole *anímica* tiene como complemento otra de tipo enciclopédico, pues los Doce Príncipes encabezan un vasto elenco, mnemónicamente organizado, de los más variados conceptos, de suerte que el conjunto forma una especie de enciclopedia «mágica» del saber, organizada a partir y alrededor de radicales divinos: los príncipes y sus acompañantes mitológicos.

181. Al príncipe Júpiter le pertenecen (resumo) el principio, el dominio, la potestad, la verdad, el entendimiento, la voluntad, la majestad, la soberbia. A Saturno, la decrepitud, el pesar, la duda, la tristeza, el temor, el miedo, el hambre, la envidia, la muerte, la pobreza. A Marte, la ira, la furia, la guerra. A Mercurio, la retórica, el ardid, la rapidez, el negocio, el engaño. A Palas o Minerva, la claridad, la ciencia, la investigación. Dígase otro tanto de los demás príncipes.

182. Los príncipes encabezan cortejos integrados no sólo por tér-

minos *singulares* referentes a elementos representativo-conceptuales, afectivos y motores, sino también por *complexiones* (*plurales*) de esos elementos.

183. Al girar en el firmamento, los cortejos de los príncipes se combinan entre sí y también con los contenidos objetuales de los campos, atrios y cámaras. Un mismo objeto, concepto o palabra puede encontrarse en diferentes cortejos y formar complexiones con los conceptos o palabras de los otros cortejos.

184. Al usuario de la Semántica —que consiste en tantas ruedas o estructuras circulares como son los príncipes— no se le pide sólo que almacene en la memoria una enciclopedia *mágica* del saber. También se le invita a que, al usarla, descubra las combinaciones o complexiones que hacen posible la rotación combinatoria de los cortejos principescos de los que forman parte los conceptos. Topológicamente, los rasgos distintivos del sistema de los príncipes son el círculo y la rotación.

185. La combinatoria implícita en la composición de los lugares-imágenes estudiados en la Sintaxis se basa en el cuadrado y el triángulo; la de los príncipes y sus cortejos, en el círculo y los movimientos circulares.

186. Los Doce Príncipes rotatorios representan el intento de armonizar y unificar las mutaciones imaginales que tienen lugar en la vida conforme a la ley de las formas ideales o protorreferenciales. La combinación que se observa en esa serie —como en otras análogas de los diagramas gnósticos y de los mandalas tántricos— obedece a la ley del ritmo (exaltación-depresión, excitación-inhibición) propia de la vida imaginal.

187. Los procedimientos combinatorio-circulatorios no son sólo de interés en relación con los qualia representativo-cognitivos, sino también en relación con los de tipo representativo-afectivo-motor.

188. Las diferentes clases de *afectividad-personalidad* aparecen en el método mnemónico como *figuras humanas* que sirven de guía o príncipe y como cortejos formados por personificaciones pasionales, conceptos, *cosas*. Sólo a través de coordinaciones de qualia representativos podemos hacernos cargo de las coordinaciones de qualia afectivo-motores que constituyen las formas ideales de la *afectividad-personalidad*.

189. Analicemos el título completo del tratado: *De imaginum, signorum et idearum compositione ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera* [literalmente traducido: *Sobre la composición de imágenes, signos e ideas con vistas a toda clase de invención, disposición y me-*

moria]. Aclaremos el significado de esos términos. «*Signo*—dice Bruno en el capítulo III del libro I— es el término que se emplea genéricamente para todas las cosas que designan, ya como idea, ya como vestigio, ya como sombra, ya de otra suerte.»¹² En esta definición, *idea* significa modelo o paradigma ideal, y *vestigio*, realidad física, que, a la manera platónica, es vista como huella o vestigio de las realidades ideales; *sombra*—término muy caro a Bruno— equivale a representación mental de las cosas físicas. *Sello*, otro término típico de Bruno, es «un cierto diminutivo de signo [...], designa la parte más notable del signo o el signo en su acepción más comprimida, así como con la sola cabeza o con la mano designamos al hombre o a la operación del hombre». Unas líneas más abajo precisa que al *signo* y al *sello* «se les puede llamar ora líneas, ora puntos, ora toda cosa que no cierra un espacio», a diferencia de la figura y la imagen, que sí cierran un espacio.

190. En cuanto a la *imagen*, «se diferencia de la similitud o semejanza en que comprende una energía, énfasis y univocidad mayores; pues hay más ser en la imagen que en la similitud».

191. El término *signo* que aparece en el título de la obra es el nombre común para designar los atrios, cámaras y campos, o sea estructuras topológicas de uso mnemónico formadas por líneas y puntos. La función de su forma diagramática es la de facilitar las operaciones de la mente.

192. En cuanto a las *ideas* que aparecen en el título de la obra, hacen referencia a los paradigmas o referentes semánticos y caracteriológicos representados por los príncipes.

193. Con una terminología puesta al día, la primera parte del título vendría a ser: *Sobre la composición de imágenes o iconos mentales, estructuras topológicas para las operaciones de la mente y paradigmas semánticos y caracteriológicos*. En cuanto a la segunda parte (*ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera*), hace referencia a las tres de las cinco partes de la retórica: la *invención* de argumentos, temas o materia para los discursos; la *disposición* de esa materia en el discurso; y su *memorización*.

194. El *De imaginum* es sólo un guión. Se exponen sucintamente los principios del arte, dejando al usuario la faena de la aplicación. El verdadero método se revela en la práctica. Como ocurre en el arte de la música, la pintura, la arquitectura y la poesía, lo esencial está en la aplicación de los principios artísticos.

¹² *Mundo, magia, memoria*, ed. cit., pág. 346.

195. La identificación de las notas de la escala en las teclas del piano es muy fácil. No es mucho más difícil la teoría del solfeo. En cambio, la interpretación *artística* de una sonata de Mozart puede llevar años y años de dedicación y ejercicio. Lo mismo ocurre con el método bruniano.

196. La analogía musical la utiliza el propio Bruno en el capítulo XX, que cierra el libro I, donde explica la Morfología y la Sintaxis de su método: «Es por el oído y por la vista como distinguimos principalmente las cosas. Los objetos visibles y audibles, tanto por la acción externa de los sentidos como por la interna de la imaginación –gracias los primeros a las impresiones pasivas y la segunda a las activas–, conducen y elevan el alma de modo que, partiendo de esas impresiones, llegue a asemejarse a la armonía divina y de ahí a reflejar la belleza de los dioses, lo que sólo es posible como en sombra y en espejo. Con estos dos sentidos damos caza a aquellas formas que, en los trances del arrobó y el delirio, nos afectan hasta el punto de hacernos volar no falsamente hasta contemplar las formas del mundo ideal. Los oídos estimulan nuestro sentido más íntimo para que, con ímpetu y vigor vehementes, capten la música divina. Constreñidos por la eficaz luz de la verdad, entendemos que la música es de tres clases: la primera está en la mente de Dios, la segunda en el orden y el movimiento de las cosas, la tercera en aquellas formaciones que empapan el alma en virtud de la armonía de que el alma era poseedora y disfrutaba antes de ser encerrada en las cadenas del cuerpo, según la opinión de los pitagóricos y los platónicos. De ahí que los músicos ligeros y vulgares se basen en sonos de voces e instrumentos vivaces, en tanto que los músicos serios, con un juicio más sólido y con la ayuda de una razón más profunda, se sientan a menudo inspirados por cierto soplo divino y acojan en su espíritu el pasto de la ambrosía celestial que se les infunde. A éstos la armonía de las cosas se les da preferentemente por los ojos, a aquéllos en cambio por los oídos. En otra parte traté del admirable parentesco que hay entre los verdaderos poetas –a los que se asemejan los músicos por ser idéntica la especie a la que ambos hacen referencia–, los verdaderos pintores y los verdaderos filósofos; puesto que la verdadera filosofía es tanto música o poesía como pintura; la verdadera pintura es tanto música como filosofía; la verdadera poesía –o música– es tanto pintura como una cierta divina sabiduría»¹³.

¹³ *Ibidem*, págs. 399-400.

197. El método mnemónico de Bruno es eso: música, una música que por ser visiva el autor sitúa en un plano espiritual más elevado que la auditiva. Así como la música, según se la entiende normalmente, es tanto la ciencia de las formas de armonía y composición de los sonidos como el arte de crearlas e interpretarlas, de la misma manera la mnemónica bruniana es tanto la ciencia de las formas de armonía y composición de las estructuras icónico-topológicas de la memoria como el arte de crearlas e interpretarlas en la vida.

198. Así como de la música se ha podido decir que es la lógica del sentimiento y de la formación del sentimiento, de la música mnemónica también puede decirse que es la lógica de los constituyentes esenciales de la persona y de la formación de ésta. De ahí que las terapias anímicas, a las que me he referido en párrafos anteriores, parezcan ramas desprendidas del árbol de la mnemónica. Pero la situación de los modernos terapeutas es semejante a la del que, al utilizar ramas para construir los muebles de una casa, ignorase la existencia del árbol del cual las ramas proceden.

199. El *De imaginum* es un *método de composición musical visiva* que sirve a numerosos fines, que son explicitados en el prólogo de la obra. Al referirse al sistema de los Doce Príncipes, el autor dice que sirve a los gramáticos, a los poetas y escritores, a los oradores, a los médicos, a los astrólogos, a los mecánicos, a los teóricos y a todos en general¹⁴. Bruno entiende que su método contribuye también a que los hombres se encaminen «a la felicidad suma que cabe hallar en los diferentes géneros de actividad; felicidad que especialmente tiene asignada el hombre en cuanto hombre».

200. En ese mismo prólogo el autor relaciona su método con el que la ciencia descubre en la composición de los entes físicos y matemáticos: «¿Quién no ve con qué pocos elementos la Naturaleza hace hasta tal punto muchas cosas? Nadie ignora de dónde son hechas éstas», o sea de los elementos materiales, y agrega: «¿Qué puede haber más fácil para el hombre que la numeración? Primeramente, qué es 1, 2, 3, 4; en segundo lugar, que 1 no es 2, que 2 no es 3, que 3 no es 4; en tercer lugar, que 1 y 2 son 3, que 1 y 3 son 4; hacer esto es hacer todas las cosas, decir esto es decir todas las cosas, imaginar, significar y retener esto hace aprehender todos los objetos, entender todo lo aprehendido y recordar todo lo entendido»¹⁵. La diferencia fundamental que hay entre el método de

¹⁴ *Ibidem*, pág. 338.

¹⁵ *Ibidem*, págs. 334-335.

composición de la física y la matemática, y el de la mnemónica, está en la importancia que ésta otorga a la imaginación, principio de *orden* a la vez que de *afectividad* en el pensamiento.

201. Lo que, en esencia, pretende el método bruniano es facilitar la comunicación entre las diferentes zonas de la psique a fin de que el principio consciente pueda reaccionar de la manera más rápida, segura y eficaz a las situaciones interpelativas. La forma de los atrios, cámaras, campos y cortejos sirve principalmente a ese fin.

202. Los *Treinta sellos* que se describen sumariamente en el libro III del *De imaginum* no son más que una refundición de los de la *Explicatio triginta sigillorum* publicados ocho años antes, en 1583. Los sellos, al igual que los cortejos de los príncipes y que los campos, cámaras y atrios, son esquemas topológicos o diagramas mediante los cuales realizar diferentes operaciones de índole mnemónica. Reciben su nombre de una imagen distintiva: el ábaco de Theuth, el estandarte, Proteo en la casa de Mnemosine, la cadena, el árbol, el horizonte, el campesino, el cielo, la órbita celeste, los príncipes, la rueda de la Fortuna, el campo de Circe, Esculapio, la historia, la ley, el mensurador, el padre del ladrón, el ladrón, el orador, el presbítero, el combinador, etc. Como se ve, en esta lista figuran los príncipes y las órbitas celestes que conocemos por el libro II.

203. Los *sigilli* y las demás composiciones diagramáticas –atrios, campos, cámaras, cortejos de los príncipes– pueden ser considerados a modo de *juegos de pensamiento*. Un juego de pensamiento no es otra cosa que una red que conecta representaciones con representaciones, representaciones con afectos, representaciones con movimientos, afectos con afectos, afectos con movimientos, etc.

204. Podemos poner los juegos mnemónicos de pensamiento en el surco de los «enigmas», origen, según Giorgio Colli, de la filosofía. La búsqueda de la contestación correcta o solución parece ser el punto de partida de la dialéctica sofística, cuyo carácter agonal es semejante al de los concursos de adivinos de la era arcaica. En esos concursos los adivinos trataban de descubrir la solución del enigma que se les proponía, al precio a veces de la muerte en el caso de no descubrirla. Según la leyenda, Homero murió de pena al no ser capaz de resolver el enigma que le plantearon unos chiquillos que jugaban en la playa.

205. El objeto del *De imaginum* es quintuple. Primero, grabar en la memoria una enciclopedia del saber. Segundo, facilitar los movimientos mentales que permiten relacionar los contenidos de la en-

ciclopedia, de modo que se faciliten las operaciones cognitivas e inventivas. Tercero, la utilización del sistema como mera mnemotecnica para cualquier clase de cosas. Cuarto, hacer patentes las principales formas afectivo-emotivas de la persona y las relaciones de esas formas con el elenco de las puramente representativo-cognitivas. Quinto, contribuir a la plasmación de una personalidad bien integrada, tanto en sus constituyentes afectivo-frutivo-emotivos como en los de índole representativo-cognitiva.

206. A la relación de los *loci memoriae* y el análisis junguiano me referí en *El idioma de la imaginación*¹⁶. En la doctrina de C. G. Jung, escribí entonces, «el inconsciente, tanto el individual como el colectivo, aparece como un conjunto de imágenes –cuyos valores simbólicos deberá estudiar atentamente el analista– situado en un espacio que traduce la organización de fondo del psiquismo. Esos espacios o casas que aparecen en los sueños, provistos a veces de varios pisos y habitaciones (como los que describe Jung en su obra *Recuerdos, sueños, pensamientos*, sacados de su experiencia personal), ponen de manifiesto la ordenación y estratificación en que se hallan los diferentes depósitos del inconsciente. Como ejemplos fehacientes y testimonios fidedignos del estado en que se encontraban los fondos inconscientes de su personalidad en diferentes momentos de su vida, Jung describe varias de esas “casas oníricas”, sus pequeños pabellones, salas con aspecto de gran hotel, laboratorios ictiológicos, cubículos colgantes de espíritus, etcétera. En una de esas casas se ve a sí mismo en el interior de una sala que era “una copia exacta de la Diwân-i-Khas (sala de audiencias privadas) del sultán Akbar, en Fatehpur-Sikri. Era una habitación redonda, de techo elevado, con una galería a lo largo de la pared, de la que partían cuatro puentes que llevaban al centro de la sala en forma de pila. La pila descansaba en una columna enorme y formaba la silla circular del sultán”»¹⁷. La estructura de esa sala es, por cierto, reminiscente de la singular ermita románica de San Baudelio de Berlanga (Soria), anterior en varios siglos a la construcción india evocada por el médico suizo.

207. La historia de la arquitectura y de las artes plásticas y cinematográficas puede contribuir a la formación de sistematizaciones diagramáticas e icónicas.

208. El fútbol y los diagramas mnemónicos. Como *locus* el campo

¹⁶ Madrid 1999 (la 1.ª edición es de 1983).

¹⁷ *Ibidem*, págs. 344-345, edición de 1992.

de juego; como *imagenes agentes*, los jugadores de los dos equipos contendientes (el dualismo en acción). La combinatoria de los movimientos que ejecutan las *imágenes agentes*. El ajedrez y otros juegos, tanto de mesa como de campo, pueden también servir de parangón.

209. El itinerario recorrido en las páginas de este libro culmina en la metodología de las formaciones anímicas y espirituales. Primero vimos que lo que se llama *cosa* no es sino una complexión de qualia (re)presentativos; que lo que se llama *sentimiento* no es sino una complexión de qualia afectivo-fruitivo-motores; que el Yo no es más que un nexo y coordinación sentiente-inteligente de cosas y sentimientos; que lo que llamamos persona no es más que una arquitectura de composiciones o conglomerados pasionales, personales, sociales y culturales. Una vez presentada la *teoría* había que pasar a la *práctica* y, por ello, a una *técnica*. Un esbozo de esa técnica anímico-espiritual la ha proporcionado una vieja arte, olvidada durante siglos, el *ars memoriae* en su versión bruniana.

210. ¿No tenemos al fin el instrumento y vehículo apropiados para la refundación de la filosofía? ¿No implica ésta la utilización selectiva de prácticas de índole religiosa, psicoterapéutica y epistemológica? ¿No lleva esta refundación a un punto de convergencia a la filosofía, la poesía, la música, la pintura y la arquitectura?

211. La mnemónica bruniana enseña que, junto a la lengua hablada de que nos servimos para expresarnos y comunicarnos, para pensar tantas cosas y para fijarlas en la memoria, hay otra lengua, a la que llamé lengua de los dioses e idioma de la imaginación, cuya gramática aún no se ha elaborado, a pesar de que sirve, de forma más radical que las gramáticas de las lenguas habladas, para constituir a la persona en cuanto persona y, de ahí, para pensar, recordar y comunicarse. El *De imaginum* es uno de los intentos más logrados para explorar esa lengua del alma y para formular su gramática, la gramática de la psique.

212. Los puritanos de la Inglaterra del siglo XVII acusaron a la mnemónica de estimular la concupiscencia a causa de los procedimientos afectivos y sensibilizantes empleados para la modelación de las *imagenes agentes*. Ahora bien, los procedimientos para la sensibilización afectiva ¿no sirven también para la desensibilización? ¿No cabe utilizar imágenes afectivas para neutralizar la carga afectiva de otras imágenes afectivas? Un método como el bruniano implica, por otro lado, movimientos *regulados* del tipo de los que están en la base del razonamiento cognoscitivo.

213. «Todos los estudiantes aprenden una escritura jeroglífica

simplificada y el aprendizaje de esta escritura comienza inmediatamente después de su ingreso. Los estudiantes aprenden a leer y escribir con esta escritura y a hablar con una transliteración de ella. La finalidad es descondicionar a los estudiantes de las reacciones verbales automáticas enseñándoles a pensar en dibujos-imágenes. El estudiante aprende a mirar antes de hablar. Cuando aprende a utilizar las palabras en vez de ser utilizado por ellas, el dominio de cualquier materia resulta fácil.»¹⁸

214. La sensibilización afectiva de las imágenes y su concatenación topológica, el manejo de los campos y, sobre todo, el de los cortejos de los Doce Príncipes, exigen al usuario del método un trabajo considerable de introspección que le permita averiguar cómo responde su psique a diferentes formas de afectividad y conectividad y así descubrir sus tendencias más profundas.

215. ¿Pero la utilización del método bruniano no puede ser nociva? Sí. El propio Bruno hizo algunas advertencias al respecto al comienzo de *De umbris idearum*. Un método cuyo objeto son las funciones anímico-espirituales presenta riesgos de tipo anímico-espiritual, pero excusarse con esos riesgos para no utilizarlo es como abstenerse de la medicación y la cirugía a causa de los riesgos que implican para la salud.

216. Una técnica anímico-espiritual como la descrita ¿no implica una tecnificación de la psique? Sin duda, pero esta tecnificación nada tiene que ver con la mecanización o robotización. De hecho, la tecnificación de la psique empieza desde el momento en que al niño se le enseña a caminar sobre dos piernas, en vez de andar a cuatro patas que le es natural; desde el momento en que se le enseña a hablar y a utilizar y manipular los objetos de su entorno. El desarrollo y utilización de la lógica tampoco implica la mecanización del pensamiento. Más bien habría que pensar que la tecnificación mnemónica *arma* al sujeto contra los procesos de mecanización y robotización. Además, la refundación de la filosofía tiene como uno de sus principios el de la elección libre, el del libre albedrío, contra la filosofía moderna de Spinoza o Hobbes.

217. Desaconsejar la utilización del método bruniano porque no hay maestros debidamente preparados es razonable. ¿Pero no sería también razonable hacer posible la formación de esos maestros? ¿No podrían servir para eso los laboratorios de psicología, entre otras instituciones?

¹⁸ W. S. Burroughs, *El trabajo. Conversaciones con Daniel Odier*, ed. cit., pág. 172.

218. Sólo la práctica puede demostrar la bondad del método bruniano y la forma que debería revestir en el siglo XXI, pues los cuatro siglos transcurridos desde su elaboración no han pasado en balde.

219. Si tantas son las excelencias de ese método, ¿no convendría incluirlo en los planes de estudio? Sí, siempre que haya docentes preparados para administrarlo. ¿Los hay? Es obvio que no. ¿Qué hacer para que los haya? Entre otras cosas, lo que aquí estoy haciendo.

220. ¿Qué pasos habría que seguir para enseñar el método? 1. Exposición general a fin de hacer comprensible el método en su conjunto y en sus partes principales. 2. Morfología. Al llevar a la práctica las reglas de composición de imágenes, el estudiante se verá obligado a determinar los factores representativo-afectivo-emotivos que influyen en la elección de las imágenes. La historia de la pintura puede proporcionar *exempla*. 3. Sintaxis. Se dan las reglas de estructuración de los lugares comunes (atrios, cámaras y campos), las de concatenación de los lugares particulares y las de composición de secuencias topológicas. 4. Semántica. Los Doce Príncipes, las personificaciones pasionales que les acompañan y los cortejos que encabezan. 5. Los Treinta Sellos.

221. Si la mente humana realiza de modo natural las operaciones que describe el método bruniano, ¿para qué se necesita? Según eso, tampoco habría que estudiar gramática ni música ni lógica, pues podemos hablar, cantar y razonar sin necesidad de esas disciplinas.

222. Pero el método bruniano pertenece al siglo XVI, y ahora estamos en el XXI. El cristianismo pertenece al siglo I y, sin embargo, sigue vivo veinte siglos después. Los frescos que pintó Miguel Ángel en la Capilla Sixtina pertenecen al siglo XVI, el *Quijote* a los primeros años del XVII, ¿están por eso superados? Que el método bruniano requiera una cierta labor de adaptación no significa que sus fundamentos estén superados.

223. ¿No podría *sensibilizarnos* ese método respecto al tipo de arquitectura, pintura, escultura que se practica actualmente?

224. ¿No sería para una minoría? Probablemente, pero también muchas partes de la física, de la matemática y de otras ciencias están reservadas a una minoría, ¿y es eso razón para que neguemos a esa minoría la posibilidad de cultivarlas?

225. Desde hace más de veinte siglos la mnemónica ha sido utilizada no sólo como mera mnemotecnica, sino también con vistas a la automorfosis. Las principales sistematizaciones de esta clase que se

conocen desde la antigüedad hasta los tiempos inmediatamente posteriores de Bruno son: 1. El diagrama setiano-barbelognóstico (siglo II). 2. Los diagramas valentiniano y valentiniano-marcosiano (siglo II). 3. Los diagramas maniqueos (siglo III). 4. Los mandalas del budismo tántrico: *Bardo thödol* (siglo VIII), Tantra de Kalachakra (siglo X). 5. Las artes, basadas en ruedas combinatorias, de Raimundo Lulio (siglo XIII). 6. *El laberinto de Fortuna* de Juan de Meina (siglo XV), que es, esencialmente, una *aplicación* de carácter poético-literario, en la línea inaugurada un siglo y medio antes por la *Divina comedia* de Dante. 7. Los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola (primera mitad del siglo XVI). Es una aplicación con vistas a la formación de *conglomerados personales cristianos*. 8. El Teatro de la Memoria de Giulio Camillo (primera mitad del siglo XVI). Sus fundamentos son muy eclécticos: neoplatónicos, herméticos, kabalísticos, cristianos. 9. Las *Moradas* de santa Teresa de Ávila (mediados del siglo XVI). 10. *La subida al Monte Carmelo* y otras obras de san Juan de la Cruz (segunda mitad del siglo XVI). 11. Los sistemas mágico-mnemónicos de Giordano Bruno (*De umbris idearum*, *Explicatio triginta sigillorum* y *Sigillus sigillorum*, *De imaginum, signorum et idearum compositione*, *Lampas triginta statuarum*) (segunda mitad del siglo XVI). 12. El *Criticón* y otras obras de Baltasar Gracián (mediados del siglo XVII)¹⁹.

226. En relación con los diagramas mnemónicos²⁰. En la región de la Década se puede situar un sistema elaborado a partir de los elementos que los setiano-barbelognósticos y los valentinianos colocan en las Décadas de sus respectivos diagramas; junto a los elementos noéticos deben figurar también los materiales-animales. La región de la Dodécada puede elaborarse a partir de las correspondientes Dodécadas setiana y valentiniana, integrando en ella la serie de los Doce Príncipes de Bruno. En esas elaboraciones diagramáticas también se pueden tener en cuenta los otros tipos de diagrama: los maniqueos, los budistas tántricos, el camilliano, el graciano, etc.

227. «¿Pero realmente las personas divinas y demónicas que tan

¹⁹ En *Filósofos griegos, videntes judíos*, Siruela, Madrid 2000, y los dos volúmenes de *El círculo de la Sabiduría*, Siruela, Madrid 1998, he estudiado 1, 2, 3 y 4; en *El idioma de la imaginación*, 8 y 11; en «Gracián o la crítica de la razón simbólica», 6 y 12 (*Gracián hoy*, en *Cuaderno Gris*, Universidad Autónoma de Madrid, edición de A. Moraleja, noviembre de 1994-junio de 1995).

²⁰ Para más detalles, ver los dos volúmenes de *El círculo de la Sabiduría*, ed. cit.

pródigamente aparecen en esos diagramas mnemónicos existen? ¿Quién puede creer semejante cosa?» «Sin embargo, aceptas que existen seres humanos y animales.» «¡Claro! De que existe esa clase de seres no duda nadie, pero sí de que haya *realmente* personas divinas y demónicas.» «Si aceptas que los sentimientos y las pasiones son configuraciones del sentir-entender y que esas configuraciones se plasman en los conglomerados personales, entonces debes admitir que las personas divinas y demónicas existen con no menos derecho que las humanas y animales, pues la vida de éstas sería inconcebible si no existieran de alguna manera (protorreferencialmente) seres en los que predominen los elementos afectivo-intelectivos o psiconoéticos.» «Pero su modo de existir ha de ser diferente del modo de existir de los hombres, los animales, las plantas.» «Sin duda, pues las personas divinas y demónicas existen de forma *original, primordial*, en tanto que la existencia de los hombres y los animales es sólo *imitativa, secundaria*, pero la sustancia intelectivo-sensitiva es la misma en los seres de la primera serie y en los de la segunda.»

228. *Timor fecit deos*. ¿Es que el temor creó a los dioses, según piensa Estacio? Ciertos estados afectivos —uno de los cuales es el temor— hicieron al hombre reconocer, como referentes, a los dioses y los daímones.

229. Los dioses, los daímones y las personas divinas no son sistemas de relaciones abstractas entre elementos representativos, afectivos e intelectivos, sino *vidas*. Tienen una historia o, para ser más exactos, viven en forma de mitos. También podría decirse que tienen una existencia virtual.

230. ¿Cuáles y cuántos son los arquetipos o personíferos de humanidad? Es un debate que no ha hecho más que empezar.

231. Fácilmente se entiende *cómo debe* ser una complexión somático-motriz, por ejemplo la de mantener el cuerpo en equilibrio cuando se está de pie o se camina, la de montar en bicicleta, la de utilizar los cubiertos al comer, la de vestirse y desvestirse, la de jugar al tenis. También se entiende fácilmente cómo deben ser complexiones más complejas, como la de construir una mesa, una silla, una casa, jugar al ajedrez. En esos casos sé bastante bien *cómo debe ser* el resultado al que apunta la complexión somático-motriz. Si tengo clara la meta o fin, no es demasiado difícil determinar cuál y cómo debe ser la conducta. Pero el problema empieza cuando se trata de determinar cómo deben ser las composiciones pasionales y personales *in abstracto*, porque ¿sabemos *cómo debe ser la personalidad*, cuál debe ser el *ideal* o modelo de personalidad?

232. A eso responde la filosofía moral o ética. Bruno advirtió el nexo que une su sistema de los Doce Príncipes con la filosofía moral, pues la única obra que dedicó a esta materia, la *Expulsión de la bestia triunfante*, está compuesta en forma de diagrama mnemónico de tipo celeste²¹.

233. ¿De qué sirve formar grandes memorias, si lo que la sociedad pide son memorias mediocres? ¿De qué sirve formar composiciones pasionales de tipo valiente o prudente o templado, si lo que la sociedad demanda es que la gente sea débil, medrosa, cobarde, incapaz de resolver nada por sí misma, proclive a las apetencias más primarias?

234. La psicotecnia mnemónica implica un problema moral. ¿Cómo debe ser una vida para que sea digna de ser vivida? ¿En qué valores se debe basar una vida digna? Puesto que hay valores de muchas clases, ¿cómo se les ha de coordinar y armonizar, si ello es posible? ¿Cuál debe ser su jerarquía?

235. ¿Debo anteponer el valor, reconocido por todo el mundo, de amparar a un hijo que se encuentra en peligro, si sé que pertenece a una banda criminal dedicada a derramar sangre inocente? ¿O, al contrario, debo anteponer el valor, también reconocido por todo el mundo, de evitar que se derrame sangre inocente, aunque eso suponga la angustia de abandonar a un hijo a su suerte? ¿Debo sentir respeto y consideración hacia los que viven en mi barrio si ese respeto y consideración va unido a una forma de conducta que consiste en hacer la vida imposible a los que viven en otros barrios? De las complejidades empírico-prácticas de la mnemónica he pasado a las axiológico-prácticas de la moralidad.

236. Lo que hace tan vidrioso el debate moral: de una parte, la dificultad de identificar los nexos entre los qualia representativos (objetos) y los afectivos (estados); de otra, la dificultad aún mayor de determinar cuáles son los valores que debo preferir, por qué debo preferir unos a otros, qué forma hay de coordinarlos y armonizarlos.

237. Mira cuánta ostentación hace de saberlo todo, de atreverse a todo. Araña un poco la superficie, y sólo descubrirás ignorancia y cobardía. El *desenmascaramiento* es uno de los frutos de las indagaciones acerca de la conducta.

238. Lo que vale una cosa desde el punto de vista moral lo establecen nuestras facultades cognoscitivas tras hacer consultas, no sólo con las disposiciones emocionales, afectivas y fruitivas de una so-

²¹ Ver mi edición de *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, ed. cit.

la persona o un solo grupo, sino, en la medida de lo posible, con las de todos los seres humanos y aún vivos que pueblan y comparten el mundo.

239. ¿Puede ser valiosa una composición pasional-personal de ira, de cólera o incluso de envidia? Sí, *si* sirve para salir en defensa de lo valioso, de lo bueno, ya que, de faltar, el comportamiento estaría dictado por un miedo insuperable, por la cobardía. ¿Es valiosa una composición pasional-personal de miedo, de temor? Sí, *si* sirve para ser cautos en las situaciones inciertas. En cambio, una composición de cariño o ternura puede ser inconveniente si *no se sabe* orientar el cariño, la ternura. Las composiciones pasionales-personales son valiosas *a condición* de que estén reguladas por un conocimiento adecuado, por la razón. Su valor es sólo condicional. El de las puramente cognoscitivas es, en cambio, incondicional; pero su aplicación también es condicional. «No todas las verdades se pueden decir: unas porque me importan a mí, otras porque al otro», aconseja el precavido Gracián (*Oráculo manual*, §181).

240. Cuánta gente pretende dar normas acerca de la salud física, psíquica, mental, social, política... Lo curioso es que a menudo esa gente no cree en el valor del conocimiento, ni que se pueda hallar la verdad.

241. «¿Cómo puedes ser tan crítico en asuntos políticos, sociales, culturales, etc., si no crees en la verdad? ¿Con qué derecho haces tus críticas?» «Es *mi* verdad...» «¿*Tu* verdad? ¿*Tu* verdad *de este momento*? Si hay tantas verdades como personas o como momentos de la vida, ¿qué valor de verdad pueden tener tus críticas? Pero si no tienen valor de verdad, ¿a qué viene pretender que se te haga caso?»

242. «¿Pero no sería preferible *eliminar* los factores pasionales del comportamiento?» «¿Qué te movería entonces a obrar?» «La razón, el conocimiento.» «Olvidas que a la razón y el conocimiento les es inherente *iluminar*, pero no obrar. Por sí mismo el entendimiento no puede ni mover un pelo. Sólo en alianza con el impulso, con la pasión, con el alma, el entendimiento *puede*, y sólo *puede hacer algo* en alianza con el mundo.»

243. «Pero yo quiero actuar, obrar, movido única y exclusivamente por la razón, sin la intervención de la pasión, del sentimiento, del afecto.» «Eso es puritanismo llevado al límite.» «No me asustan las palabras. Ya te he dicho lo que pretendo.» «Aun así no habrás eliminado la pasión, sino reducido la afectividad a una sola pasión, la del control, la de sentir sólo la *necesidad de controlarlo todo*.»

244. ¿Qué sería un mundo sin sentimientos, sin pasión, sin alma? Algo que *no vale nada*, que no vale la pena vivir. Una realidad mutilada, a la que se le ha sustraído todo lo que constituye su encanto. El alma es lo que da encanto al mundo. Es el sabor y el aroma del mundo.

245. Me temo que lo que tú querías es ser, en lo personal, lo que sería, en lo político, reducir todas las magistraturas del Estado al control de los mandos policiales, previa transformación de los ciudadanos en autómatas.

246. ¿Qué da entonces valor a las composiciones pasionales y personales? El conocimiento racional que regula equitativa y armónicamente su formación; que da a cada constituyente de la persona lo que en justicia le corresponde. El principio de equidad y armonía se llama, en la vida personal, reintegración de la personalidad; en la vida social, solidaridad.

247. La solidaridad colectiva sólo vale, sólo es buena, si asume los valores personales del individuo como propios. La reintegración de la personalidad sólo es buena si no se basa en una mutilación arbitraria de las potencialidades inherentes a la persona.

248. ¿No estaba Spinoza en lo cierto cuando definía la *moralidad* como el deseo de hacer el bien regido por la razón?²²

249. Moral y actividad afectivo-motriz. ¿No se funda la vida moral en movimientos de acercamiento y de alejamiento? Al obrar, ya me acerco a lo bueno y me alejo de lo malo, ya, a la inversa, me acerco a lo malo y me alejo de lo bueno.

250. ¿No se reduce la vida moral a dos tendencias fundamentales: de un lado, la egoísta, que abarca los movimientos dirigidos a la conservación de uno mismo, y, de otro, la altruista, que abarca los dirigidos a la conservación de los demás? Dos tendencias y movimientos que se complementan, que se necesitan mutuamente.

251. ¿A qué llamar *conducta moral*? A aquella que se basa en estados de qualia afectivo-motrices que la razón considera valiosos. La moral es una cierta regulación del sentimiento, de la que deriva una conducta arreglada.

252. Como la moral sólo tiene sentido si sirve para determinar la conducta, las reglas de conducta deben estar de acuerdo con los valores morales.

253. Mientras que los conglomerados personales de naturaleza afectiva son buenos si giran alrededor de un centro de rotación situa-

²² *Ética*, IV, escolio I a la proposición xxxvii.

do entre dos extremos afectivos, los de naturaleza cognoscitiva (el saber, la ciencia) lo son en el sentido de la progresión continua. Movimiento circular en el primer caso, lineal en el segundo. Dualidad o determinación-indeterminación cerrada en la que se equilibran las fuerzas contrarias, en el primer caso; dualidad o determinación-indeterminación abierta, en el segundo. La linealidad progresiva del segundo culmina también en la circularidad característica de la filosofía.

254. ¿Pero qué valor puede tener una composición pasional, personal o social si no es posible elegir *libremente* las acciones y conductas que la configuran? Si no es posible elegir libremente, si mis elecciones están fatalmente determinadas, el valor moral de una acción o forma de conducta y, por tanto, de una composición pasional, personal o social, ¿no es una ficción?

255. El querer o volición puede estar determinado por una representación confusa —emoción, afecto en bruto— o por una representación clara —razón adecuada, cognición bien fundada—. ¿Qué me hace *querer* conforme a representaciones confusas o conforme a representaciones claras? ¿A qué se debe que unos se comporten de forma más racional y otros de forma más emocional? ¿Al grado de sensibilidad para el dolor, al grado de susceptibilidad a los estados de indefinición, de excitación, de desajuste, ya entre el alma y el mundo, ya entre los diversos constituyentes del alma?

256. Si no fuese sensible al dolor, ¿qué razón tendría para no actuar a golpe de emoción, qué necesidad tendría de *esforzarme* en pensar y conocer las cosas de la mejor manera posible?

257. Para que el querer sea libre debe haber un estado de indeterminación, un vacío de definición. La excitación inherente a ese estado tiene abiertas diferentes vías: unas más racionales, otras más emocionales. Lo específico de esas vías, desde el punto de vista del conocimiento, es que son algo-de-suyo en cuanto representaciones.

258. El querer libremente no se aprende de golpe, sino gradualmente, en *pequeños golpes*. Es un proceso sujeto a eventuales retrocesos.

259. Si la armonía de las formaciones anímicas y espirituales fuera perfecta, desaparecería toda excitación, todo estado de necesidad, la libertad sería total. Pero en las cosas hay una cierta indefinición inherente, cuya resolución sólo admite una forma perfecta, puramente teórica, y numerosas sucedáneas o aproximadas. La forma perfecta sólo cabe lograrla o acercarse a ella mediante el conocimiento o intelección adecuada. Porque las resoluciones posibles

del vacío de definición –las formas de aquietar la excitación– son muy variadas es por lo que siempre hay varias vías abiertas. En eso consiste la posibilidad de la libertad de elección.

260. La libertad de elección tiene su origen en la *necesidad de liberarse* de un dolor o malestar, unido a la posibilidad de lograr ese fin mediante diferentes vías u opciones, verificables en el juego prueba-error, así como en la conveniencia entre el problema que causa el malestar y la resolución que causa su apaciguamiento.

261. Digo libre albedrío porque *libera*, no porque no esté causado. Porque libera a partir del conocimiento de la cosa. Liberación y deliberación.

262. En vez de decir excitación o estado de excitación debería decir indeterminación o estado de indeterminación. La excitación consiste en indeterminación.

263. Hay muchas clases y grados de determinación, unas mejores y otras peores. Igualmente, hay muchas clases y grados de indeterminación.

264. Nada tiene de raro que me engañe a menudo. Mi ser más profundo –y también oscuro– está hecho de deseos y apetencias, a la mayoría de los cuales me será difícil, si no imposible, satisfacer excepto a través de las creaciones de la fantasía. Así se entiende que tome fácilmente por realidades las cosas que son objeto de mi deseo, sobre todo si vienen en envoltorios atrayentes. Decir que el fondo de mi ser es un flujo constante de deseos viene a ser lo mismo que decir que es una corriente continua de imaginaciones, donde es difícil precisar lo que pertenece al conocimiento de la realidad y lo que pertenece a las ficciones de la fantasía originadas por el deseo y la necesidad.

265. Y me engaño porque aunque ponga un dique a mis deseos y las fantasías que los escoltan, ignoro a menudo el tipo de realidad que les corresponde.

266. Y me engaño acerca de mí mismo con más facilidad incluso que acerca de los otros, pues difícilmente puedo verme desde fuera, *desapasionadamente*, y porque la idea que me he formado de mí es una alianza interesada entre las que los demás tienen de mí y las fantásticas proyecciones de mi vanidad.

267. Son tantos los conglomerados personales que constituyen mi ser personal, se relacionan entre sí de tantas maneras y tienen tantas relaciones con el entorno, ya corpóreo ya mundano, que a menudo me es difícil prever qué haría en una situación determinada.

268. ¿En eso consiste el libre albedrío y sólo en eso? No, porque,

además, debo tener en cuenta que cada cosa *motivadora* tiene una fuerza impulsiva y motriz relativamente indeterminada, fluctuante, que es y no-es igual a sí misma.

269. ¿La razón de la existencia del libre albedrío está en que toda cosa o motivo es-y-no-es igual a sí mismo; está en la vaguedad inherente a todas las realidades fenoménicas, unido a la complejidad de las relaciones?

270. La complejidad que revisten las formas de determinación de la motricidad, la relativa vaguedad de los motivos que suscitan la determinación, el hecho de que siempre hay, al menos, dos opciones (sí o no). ¿No es el fundamento del libre albedrío el hecho de que, en toda situación, se me ofrecen siempre dos caminos cuando menos? Una vez efectuada la volición compruebo que ha estado determinada por *uno* de los caminos o motivos, pero también que ninguno de los dos la ha determinado *forzosamente*. El albedrío es la posibilidad de autorregularse de *una u otra* manera, en *un* sentido o en *otro*.

271. Cuando delibero, lo que hago es contemplar las diferentes opciones que se me ofrecen, cada una de ellas con su correspondiente fuerza de atracción o repulsión; cada una de ellas dentro de una red más o menos compleja (a veces la complejidad depende del tiempo dedicado al análisis) de representaciones-afecciones. Deliberar es contemplar las cosas en su relativa indeterminación con vistas a la liberación consistente en su relativa determinación.

272. ¿Cuáles son los modos fundamentales del asentimiento o volición? El primero es cuando el asentimiento está determinado por el placer empírico-patológico suscitado por el motivo que lo determina. El segundo es cuando lo está por el valor de verdad que descubre el entendimiento en el motivo que lo determina. Estos dos modos se entretajan de tal forma que el primero puede ser corregido por el segundo y éste alterado por aquél.

273. Hay libre albedrío, o sea la elección es libre, cuando hay al menos dos opciones o, para ser más exacto, cuando soy consciente de que las hay, pues sin consciencia no hay libertad de elección. El que ésta deba, necesariamente, recaer en A o (*aut*) B no implica que la elección de A o B esté necesariamente predeterminada. Aunque todas mis acciones y voliciones están determinadas por un motivo, esa determinación no implica que esté predeterminada la elección del motivo de la acción.

274. Doy una conferencia sobre un tema que conozco bien. Las palabras fluyen sin esfuerzo. No hago uso del libre albedrío. Es co-

mo cuando digo, automáticamente, «buenos días» al cruzarme con un vecino. La conferencia a que me refiero es un ejemplo de comportamiento automatizado. Llega el turno de preguntas. Un oyente me interpela sobre un punto que le parece oscuro. Como noto que mi interpelador tergiversa lo que acabo de exponer, me pregunto sobre sus intenciones. ¿Pregunta con buena fe? ¿No será que quiere ponerme en un aprieto, y que, diga lo que diga, lo va a llevar a la peor parte? Llega mi turno de réplica. Mis palabras no salen fluidas; en realidad no salen, pues guardo unos segundos de silencio. ¿Qué hago? Busco la forma de resolver el vacío de definición que mi interpelador ha abierto, de determinar la forma más adecuada de responder. Ese momento, en el que se me abren varias posibilidades, es el de la indeterminación (relativa) que hace posible la libre elección. Si ésta será mejor o peor, eso es otra cuestión.

275. ¿Es correcta la afirmación de Spinoza, cuando dice que nos creemos libres porque ignoramos las causas por las que estamos determinados a querer lo que queremos? No, porque aunque toda acción está determinada por una causa que a menudo ignoro, eso no implica que un determinado motivo deba imponerse necesariamente en vez de otro. La representación de los motivos es el marco necesario de la volición, pero no lo es que los motivos se autoimpongan con una necesidad inherente. Cuando se llega al nivel de la representación compleja o se consideran las complejidades inherentes a toda representación, aumenta, correlativamente, el número de las opciones, o la indeterminación de cada opción, lo que hace más patente la libertad de elección.

276. Dice Kant: «Si nos fuera posible penetrar tan a fondo en un ser humano, según su modo de pensar se deja ver mediante las acciones externas e internas, de suerte que se nos declarase hasta el móvil más insignificante, y si conociéramos también todas las ocasiones exteriores que inciden sobre dichos móviles, la conducta futura de un ser humano podría calcularse con la misma certeza con la que cabe pronosticar los eclipses del Sol o de la Luna, y, pese a todo, podría mantenerse simultáneamente que tal ser humano es libre»²³.

277. ¿Qué pensar de estas palabras? ¿El ser humano está tan exhaustivamente predeterminado en todas sus acciones como lo están los movimientos del Sol y de la Luna? Dejo a un lado el final de

²³ *Crítica de la razón práctica*, R. Rodríguez Aramayo (ed.), Madrid 2000, pág. 200, con alguna corrección.

la frase, donde Kant asegura que, «pese a todo, podría mantenerse simultáneamente que tal ser humano es libre», pues las razones que da para fundamentar semejante aserto, contradictorio con el anterior, son de una oscuridad modélica. En efecto, las consideraciones que hace Kant sobre el carácter sensible (totalmente determinado) y el carácter inteligible (totalmente libre) están expresadas con un alambicamiento que, más que ocultar, pone de relieve la debilidad de la argumentación. El mismo autor parece darse cuenta, pues dice: «Se dirá que la solución aquí propuesta para esta dificultad es demasiado difícil y resulta poco susceptible de ser expuesta con claridad. Mas ¿caso cualquier otra de las que se han intentado o quepa intentar es más sencilla y comprensible?»²⁴. Resulta casi simpática, si es que no pueril, esta razón de las razones del filósofo crítico: como las respuestas que han dado otros filósofos a cuestiones difíciles son poco comprensibles, mi respuesta, que es tan poco comprensible o aun más incomprensible, ¿por qué no va a ser tan verdadera o incluso más verdadera que las de ellos?

278. «La causalidad por libertad –agrega Kant en un párrafo *decisivo*– siempre ha de ser buscada fuera del mundo sensible, en lo inteligible. Sin embargo, al margen de los entes sensibles no nos es dado percibir u observar ninguna otra cosa. [...] Por consiguiente, aquella causalidad incondicionada y su capacidad, o sea la libertad, y con ésta un ser (yo mismo) que pertenece al mundo sensible, no sólo son *pensados* indeterminada y problemáticamente como adscritos al mundo inteligible (algo que pudo constatar como realizable la razón especulativa), sino que incluso *con respecto a la ley* de su causalidad son *conocidos determinada* y asertóricamente, siéndonos dada así la realidad del mundo inteligible *determinada* en cuanto atañe a lo práctico, y esta determinación que sería *trascendente* en sentido teórico (delirante) es *inmanente* dentro del ámbito práctico»²⁵.

279. Confieso no haber entendido nada de este importante párrafo (se supone que lo es), excepto lo de «delirante».

280. «¿Qué culpa tiene Kant de que no le entiendas? Con sólo dar una patada a una piedra, saldrán mil profesores para explicarte de la forma más exhaustiva y razonable ese párrafo.» «Te creo. También durante siglos pasaron por expresión de la más alta sabiduría las explicaciones que los profetas daban de las delirantes voces que salían de los labios de la sibila délfica.»

²⁴ *Ibidem*, pág. 206.

²⁵ *Ibidem*, pág. 209.

281. ¿Es cierto que toda acción humana o todo momento en que cabe descomponer la conducta está determinada *de una y sólo de una manera*? Ésa es la cuestión. Pues si está determinada, *pero no* lo está de una y sólo de una manera, entonces no cabe decir que esté *absolutamente* determinada, ni que lo esté *necesariamente*. ¿Estoy determinado a escribir en este instante el vocablo «abanico»? ¿No podría igualmente escribir «cuneiforme» o «cerúleo» o cualquier otro que podría sacar aleatoriamente de un vasto repertorio de vocablos para proponérmelo como objeto posible de elección? Ciertamente que cuando *elijo* «cerúleo», ese vocablo determina mi elección, ¿pero estaba predeterminado a elegir esa voz en vez de otra? Ya sé que, *una vez que he hecho* la elección, hay conexión entre la elección y el motivo, pero eso no demuestra que, *antes de hacer la elección*, ese motivo ni ningún otro se me autoimponga necesariamente como objeto de elección.

282. «Eso es verdad, pero ¿no te das cuenta de que cuando tratas de elegir un vocablo la elección recae siempre y necesariamente en un determinado vocablo, el cual pertenece a un conjunto o repertorio que, aunque grande, es finito, como es finito el conjunto o repertorio de todas las cosas sobre las que puede recaer una elección? Por lo tanto, toda elección siempre está limitada, condicionada, por el repertorio de cosas que se puede elegir.» «Eso es indudable, pero lo que afirmo es que *ninguna* de esas cosas que *puedo* elegir me *fuerza* a hacerla objeto de mi elección.»

283. El punto decisivo no está en que se pueda elegir algo sin un motivo determinante de la elección (lo que es imposible), sino en que ninguno de los motivos que se me ofrecen fuerza mi voluntad de tal forma que mi elección haya de recaer necesariamente en *uno* de ellos, pues igualmente puede recaer en *otro*. Ni siquiera si se demostrase que todas las elecciones que *he hecho hasta ahora* podían ser pronosticadas mediante un cálculo, se demostraría que las que vaya a hacer a partir de ahora puedan ser pronosticadas mediante el cálculo.

284. Cuando Kant afirma que las voliciones están empíricamente tan determinadas como los movimientos del Sol y de la Luna, y que la única diferencia apreciable que hay en la determinación o previsión de las primeras y de los segundos está en la dificultad del cálculo —extraordinariamente complicado en el primer caso y relativamente sencillo en el segundo—, y en la dificultad que presentan la identificación precisa y el balance exhaustivo de los factores que inciden en la volición, no tiene en cuenta la *vaguedad inherente a las*

cosas físicas, que ha destacado la física moderna; vaguedad que se acentúa en el caso de las representaciones; y, además, olvida que por libertad de elección se entiende, no que las voliciones no estén determinadas por un motivo, sino que ningún motivo particular tiene fuerza suficiente para determinar necesariamente la volición. Por eso, si un día de lluvia tuviera la dicha de encontrar en su casa al ilustre fundador del idealismo crítico, me permitiría decirle: «Admirado profesor, para demostrarte que tienes libertad de elección no necesito recurrir a la quimera del “carácter inteligible” ni a la “ley moral”; me basta con señalarte que, ahora que te dispones a salir a la calle, *puedes* prescindir del paraguas, a pesar de que está lloviendo a cántaros, y que, una vez en la calle, *puedes* dirigirte a la taberna, en vez de ir al rectorado, que es lo que me has confiado que querías hacer». Si aun así me replica que, haga lo que haga, su acción, por más voluntaria que sea, está determinada, le dejaré por imposible o, mejor, trataré de hacerle ver que aunque siempre haya una conexión entre una volición y un motivo, de ahí no se deduce necesariamente que su santa y filosófica voluntad *sólo* pueda dejarse determinar por un solo motivo, y que es en eso en lo que consiste la libertad de elección.

285. Y aún podría agregar: Ilustre profesor, ¿qué valor tienen los miles de páginas, plagadas de abstrusas e inusitadas especulaciones, que has publicado hasta la fecha, si estaban determinadas *ab aeterno*, al igual que las virulentas críticas que tantos profesores han hecho a tu filosofía crítica? ¿Qué valor tiene lo que te estoy diciendo, si es necesario de toda necesidad que te diga esto que te estoy diciendo? Pero ¿qué me fuerza a decir estas palabras concretas? ¿Es que, al dirigirme a ti, estaba determinado a elegir necesariamente los epítetos de «admirado» e «ilustre»? ¿No podía haber elegido igualmente los de «egregio», «eminente» o incluso «tenebroso», «delirante», «abstruso» y otros infinitos, incluso en chino?

286. «No entiendes bien a Kant —oigo decir—. Lo que dice es que es el *imperativo formal* del deber lo que nos hace libres porque entonces no somos determinados de una manera *empírico-patológica* (la expresión es de Kant).» A lo que respondo: «Tan empírico-patológica es la determinación de la voluntad por el deber como pueda serlo por cualquier otra cosa. ¿Es que el sentimiento del deber no es un sentimiento, tal vez mejor que otros, pero al fin y al cabo un sentimiento?». «Pero es que Kant no se refiere a *tal o cual* deber concreto, sino a la *forma* del deber.» «Otra quimera. Toda volición es algo singular y, por tanto, *concreto*, no abstracto, y el motivo o motivos

que la determinan son algo *concreto*, no abstracto, a menos que eso abstracto se dé de una forma concreta. Sin el concreto material conformado de tal o cual manera, la forma abstracta (o regla) no es ni puede nada. Cuando uno resuelve hacer algo por sentido del deber, ¿deja por ello de ser el sentido del deber *algo concreto y determinado?*»

287. El mismo reproche se le puede hacer a Spinoza cuando utiliza como criterio para distinguir el *liberum arbitrium* del *servo arbitrio* el carácter de la causa motivadora. Si ésta es una idea *confusa, inadecuada o emocional*, entonces la elección es *servil*, dice Spinoza, pero si la idea es *clara, adecuada o racional*, entonces es *libre*. Ahora bien, *tan determinada* está la voluntad en un caso como en otro; si no es libre en el primero, tampoco puede serlo en el segundo. Cosa distinta es que nos parezca *preferible* que la voluntad sea determinada por una idea adecuada (conocimiento racional) antes que por una inadecuada (pasión), pero tan libre es, o puede ser, la volición que elige un motivo de la primera clase como la que lo elige de la segunda.

288. Además, ¿cómo saber que nuestras ideas son *absolutamente* adecuadas? Como eso es imposible, dados los límites inherentes a nuestro conocimiento de las cosas, entonces hay que concluir, contra Spinoza, que el alma no es tampoco libre cuando se determina a querer u obrar a causa de una idea adecuada.

289. ¿He de decir que en el primer caso el alma no es libre porque es sólo pasiva, mientras que en el segundo es libre porque es activa? Tampoco ese criterio es suficiente, pues la emotividad o afectividad supone, al igual que la racionalidad cognitiva, una actividad. La diferencia está en la clase de actividad, o sea en que, a diferencia del impulso bruto, el principio inteligente-siente *contempla* las cosas como objetos de conocimiento, esto es, *liberadas de su motricidad*. En ese sentido sí se puede decir que el conocimiento me hace libre. Pero, aun así, el entendimiento no actúa por sí mismo, sino mediante las imágenes que atesora la memoria. Si el entendimiento me hace libre es porque, gracias a él, las cosas se me ofrecen en un estado de relativa indeterminación motriz. Dicho más genéricamente, el entendimiento *libera* porque presenta las cosas, no como motivos para la acción, sino como objetos para el conocimiento en lo que las cosas son de suyo.

290. El entendimiento –reverso, contrapartida, negación de la necesidad– es lo que me hace libre. Tiene el poder de suspender la acción del principio de necesidad que impera, si bien *relativamente*, en la Naturaleza. Esta suspensión consiste en un estado de indeterminación; un estado de indeterminación crítico, podría aña-

dir, para distinguirlo del estado de indeterminación físico de la realidad fenoménica. Como la indeterminación es causa de la excitación, sin la cual no podrían activarse los mecanismos del conocimiento, y como la excitación es malestar o dolor, se puede decir que «el que aumenta en dolor aumenta en conocimiento» en vez de «el que aumenta en conocimiento aumenta en dolor».

291. ¿Pero no es verdad que el que aumenta en conocimiento aumenta en dolor porque tiene una conciencia más aguda de la indeterminación? Sí, pero no es menos verdad que, si ha aumentado en conocimiento, también ha incrementado su capacidad para resolver la excitación o indeterminación.

292. El poder del entendimiento consiste en eso: en la suspensión de toda forma cerrada de forzosidad o necesidad. ¿Y eso cómo? En su presente estado mundano, despojando a las cosas de sus adherencias impulsivo-motrices. Así como la materialidad de los cuerpos es principio de necesidad, el entendimiento de los cuerpos lo es de libertad. Así como la materia absoluta es absoluta necesidad, el entendimiento absoluto es absoluta libertad. Si la primera es un infinito poder condicionado, el segundo es un infinito poder incondicionado.

293. ¿No tiene eso que ver con la contraposición entre el imperio de la Ley y la servidumbre, o el reinado de la Gracia y la libertad?

294. Robert Musil, cuya mente fue tan aguda en el razonamiento filosófico como en la construcción narrativa, vio bien el fundamento de la libertad de elección cuando dijo: «Un habitante de este mundo tiene por lo menos nueve caracteres: profesional, nacional, estatal, de clase, geográfico, sexual, consciente, inconsciente y, tal vez, todavía otro privado; él los reúne en sí, pero ellos le descomponen, y, en realidad, él no es más que una pequeña hondonada agrietada por todos estos riachuelos que convergen en ella y de la que luego se alejan para llenar, junto con otros arroyuelos, una nueva hondonada. Por eso, todo habitante de este mundo tiene un décimo carácter, y éste es la fantasía pasiva de los espacios no colmados; este décimo carácter permite todo al hombre, a excepción de una sola cosa: tomar en serio lo que hacen sus nueve caracteres y lo que acontece con ellos; o sea en otras palabras, no le permite hacer aquello que precisamente debería colmarle»²⁶. La «fantasía pasiva de los espacios no colmados» que constituye el dé-

²⁶ *El hombre sin atributos*, vol. I, capítulo 8, «Kakania», Barcelona 1973, pág. 42.

cimo carácter, el hecho de que este último carácter «no le permite [al hombre] hacer aquello que debería colmarle», son el equivalente de lo que aquí, con fórmula más prosaica, llamo estado de indeterminación y excitación, sin el cual sería imposible la libertad de elección.

295. La realidad física no es *absolutamente* determinista. La psíquica tampoco. La contemplación intelectual consiste precisamente en liberar del determinismo motor a toda realidad contemplable.

296. La secuencia del genoma humano. No hay 100.000 genes, como se pensaba, sino poco más de 30.000. Un gen no es sólo responsable de codificar una proteína, sino que puede dar lugar a varias. «Hay un comportamiento aleatorio que se desconocía —dice un biólogo—, lo que induce a considerar que el ser humano está muy poco condicionado por sus propios genes en su comportamiento y personalidad.» Sin el mundo, al que el hombre está íntimamente conectado a través de su cuerpo y, en particular, de sus terminales sensoriales, el hombre no sería nadie, no sería nada. La secuencia del genoma determina la conducta y la personalidad como un automóvil los viajes que con él puedes hacer.

297. Desde el momento en que hay *representación* hay opción y por tanto libertad de elección. Puesto el pensar, puesta la libertad de elección; sin que por ello se suprima el relativo determinismo universal que afecta a todo lo pensado-pensable.

298. «¿Entonces los animales son también libres, ya que muchos tienen la facultad de la representación (memoria, imaginación)?» «No como los seres humanos, porque ignoran que *podrían serlo*, o sea que podrían elegir entre diferentes opciones.» «Pero muchos tienen capacidad para elegir una alternativa en vez de otras.» «Sí, pero ignoran la razón por la que eligen.» «¿Pero no puede ser libre un ser humano aunque ignore la razón por la que obra?»

299. Referido a los quanta, el principio de relación admite grados de exactitud más precisos que referido a los qualia. El hombre vive en un mundo dual: determinadamente determinado y determinadamente indeterminado. Ahí está el fundamento *material* del *liberum arbitrium indifferentiae*.

300. Siempre se puede decir «no», siempre se puede rechazar. Siempre, por ello, se puede elegir libremente. Lo que permite al hombre avanzar hacia un punto de perfección situado en el infinito al que sólo puede llegar a través de lo finito.

301. La historia de la cultura y la educación consiste en la crea-

ción y selección de motivos capaces de ensanchar, enriquecer, afinar la vida.

302. La intelección-volición es siempre una apuesta de determinación a partir de un estado de indeterminación; un momento de unificación a partir de un estado de dispersión u otrificación. La intelección es tanto más potente y la volición más libre cuanto que resuelven más integradamente los estados previos de excitación-indeterminación.

303. La testarudez es la simulación del carácter que no se posee; un sucedáneo y suplemento de la falta de carácter.

304. Los mitos de la «caída», donde la indeterminación es vista como caída, sin la cual el sujeto no llegaría a ser libre.

305. La voluntad, cuya libertad de elección es hecha posible por la indeterminación, busca sin embargo el absoluto de la determinación. De ahí la Providencia, la marcha del mundo regida por la Razón.

306. El libre albedrío estriba, no en el momento en que se produce la volición, sino en el momento previo. Es ese lapso el que tiene que ver con la libertad de elección. Y tiene que ver con ella porque lo que caracteriza ese momento es su *relativa indeterminación*.

307. Sólo soy propiamente humano cuando contemplo las cosas, sus nexos, sus sentidos posibles; cuando, en vez de abandonarme al primer impulso, me demoro en la contemplación y consideración; cuando mi acción es un impulso que se distiende. Por eso, sólo es propiamente humana la acción que ha sido precedida por la contemplación y consideración, sin las cuales no podría haber deliberación, como sin deliberación no puede haber liberación, libertad de elección. Al descubrir lo que hay de indeterminación en la realidad, la deliberación abre espacios de libertad. La elección libre está determinada por el impulso —esto es lo que tiene de fatal—, pero en la medida en que éste se halla en la indeterminación de un campo de opciones y posibilidades, se sustrae a la fatalidad.

308. La verdadera fatalidad de la elección libre está en que se me ofrecen varias opciones entre las cuales estoy forzado a elegir. No elegir ninguna es también elegir.

309. Qué diferente el sentido de «libre» en «acción libre» y en «elección libre». En el primero, digo que la acción A es libre cuando no se ve dificultada o impedida por no-A (las circunstancias) en su curso fatal, necesario; libertad equivale aquí a necesidad, y así llamo «caída libre» a aquella que no se ve dificultada o impedida a ser lo que debe ser necesariamente. En el segundo caso, el de la «elección libre», digo que hay *libertad* cuando la determinación de la voluntad

(eso es la elección) va precedida por un estado mayor o menor de *indeterminación*; dicho de otro modo, cuando la determinación no está, a su vez, predeterminada.

310. ¿Hay responsabilidad personal? Sí, si hay libertad de elección.

311. Formas de equilibrio funcional: de tipo orgánico-somático, de tipo afectivo-emotivo, de tipo representativo-cognitivo. Hay equilibrio ascendente y equilibrio descendente. Nunca hay un equilibrio perfecto entre la excitación y la resolución. De ahí la posibilidad de la libre elección.

312. El progreso de la inteligencia y de la civilización consiste en el descubrimiento de nuevas determinaciones en la relativa indeterminación inherente de las cosas, así como en el descubrimiento de nuevas indeterminaciones en los estados de relativa determinación existentes.

313. El Yo libre y responsable es sentir-entender resolutivo en un determinado-indeterminado punto (cuerpo) del espacio y del tiempo.

314. «Yo no sé quién soy», o sea «sé que no sé quién soy». Ése es el comienzo de la sabiduría moral. Si lo supieras no necesitarías la moral. ¿Luego la moral es el no saber de un saber y el saber de un no saber? Sí, como la ciencia, sólo que ésta lo *mundaniza* todo, en tanto que aquélla *encarna y animifica* el mundo.

315. La alegría me indica que me ha sobrevenido una perfección, la pena una imperfección. Lo que quiere decir que la alegría y el gozo, como la tristeza y el pesar, arraigan en la condición deseante o necesitante de mi ser. Si éste no estuviera sometido a esa condición no habría ni alegría ni pena.

316. Pero no toda alegría/pena viene del desecho-necesidad. Hay alegrías, a las que llamo goces, que arraigan en la pura armonía de las cosas, o en la de éstas y las facultades: el goce que dispensan la belleza y el conocimiento, la pena que infunden la fealdad y la ignorancia.

317. Las formas de emoción-afección que hacen sentir gozo, alegría, amor, en concordancia con el conocimiento, son constitutivamente buenas; las contrarias, que hacen sentir pesadumbre, pena, odio, son malas, pero no en términos absolutos (el mal no existe en términos absolutos), pues pueden servir a la formación de conglomerados personales buenos, a la manera como los fármacos que, ponzoñosos en ciertas dosis, son fuente de salud en otras, dictadas por el conocimiento médico.

318. Lo malo es un estado de indeterminación o excitación que ha logrado una cierta permanencia.

319. Digo, metafóricamente, que alguien es la *encarnación del mal*, cuando, en asuntos graves, pretende, de forma sistemática, hacer pasar por resolución de una excitación-indeterminación lo que es sólo excitación-indeterminación. ¿No es esa contradicción sistemática lo que hay en el fondo de la vida de los malvados? Es algo así como querer emplear, sistemáticamente, una cerradura para abrir una llave.

320. La resolución de la pluralidad infinita en la infinita unidad es el gozo supremo. La integración de un sentir infinito con un entender perfecto.

321. El camino es una de las grandes metáforas de la Historia de la humanidad. Frente al andar a campo través, atento a los peligros que suponen los accidentes del terreno, ignorante de si me acerco al punto que busco o me alejo de él, el camino me lleva al punto de destino con seguridad y comodidad. Así la cultura, gracias al crédito que nos han legado los que trazaron el camino, nos permite avanzar de forma «descansada». Pero si uno se abandona a la indolencia, el camino no irá más allá del punto donde lo dejaron los que nos han precedido. La comodidad que dispensa el camino ya trazado ¿no debe servir para explorar nuevos trechos y perfeccionar el trazado ya existente?

322. Con su trazado el camino testimonia que se ha hecho una exploración. La exploración representa un riesgo, pero también una esperanza. La tensión de la marcha del explorador frente a la relajación del que marcha por las huellas que aquél ha dejado.

323. *Quod vitae sectabor iter?* ¿Qué camino seguir en la vida?, se preguntaba Descartes en un momento crucial. Pero su filosofía no podía dar una respuesta adecuada. Cuando luego dijo: *Bene vixit, bene qui latuit* [bien vivió quien bien se ocultó], formuló una gran verdad, si quería decir que la vida no hay que reducirla a estar expuesto al mundo.

BIBLIOTECA
DE ENSAYO

Serie Mayor

Colli

Filosofía de la expresión

Traducción de Miguel Morey

Zambrano

Persona y democracia

Sacks, Kevles, Lewontin, Gould y Miller

Historias de la ciencia y del olvido

Traducción de Catalina Martínez Muñoz

Heidegger

Estudios sobre mística medieval

Traducción de Jacobo Muñoz

George Steiner

Pasión intacta

Traducción de Menchu Gutiérrez y Encarna Castejón

François Jullien

Elogio de lo insípido

Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

Ignacio Gómez de Liaño
El círculo de la Sabiduría (vols. I y II)

James Hillman
Re-imaginar la psicología
Edición de Antonio Betancor
Traducción de Fernando Borrajo

María Zambrano
Los sueños y el tiempo

François Jullien
Tratado de la eficacia
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

Alessandro Baricco
El alma de Hegel y las vacas de Wisconsin
Traducción de Romana Baena Bradaschia

Harald Weinrich
Leteo
Traducción de Carlos Fortca

Ignacio Gómez de Liaño
Filósofos griegos, videntes judíos

James Hillman
El mito del análisis
Traducción de Ángel González de Pablo

François Jullien
Un sabio no tiene ideas
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

Ignacio Gómez de Liaño
Iluminaciones filosóficas

ISBN: 84-7844-568-4
Depósito legal: M-34.329-2001
Impreso en Rigorma

